

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح انطاکیہ
اور اضافات کے ساتھ

الذکر المنضوی

علی

سینکے اہل اولاد

الجزء الاول

افادات درسیہ

مولانا محمد قاسم صاحب صدر المدرستین مظاہر علوم

تلمیذ رشید

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح افلاط
اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

الذِّكْرُ الْمُنْتَضِعُ

عَلَى

سُنَنِ أَبِي ذَرٍّ

افادات در سیمع اضافات و نظر ثانی

مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم

== تلیذ رشید ==

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

الجزء الأول

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۲۲۵/۳ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اغلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

نام کتاب:..... الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (الجزء الاول)

افادات درسیہ:..... حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ، صدر المدینہ مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر:..... مکتبۃ الشیخ ۳/۲۳۵ بہادر آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید:..... 2008/۱۴۲۹



مکتبہ خلیلیہ

دکان ۱۹ اسلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن کراچی

دیگر ملنے کے پتے:

اردو بازار کراچی	مکتبہ انعامیہ	اردو بازار کراچی	کتب خانہ اشرفیہ
لہان	مکتبہ حقانیہ	اردو بازار کراچی	زم زم پبلشرز
لہان	کتب خانہ مجیدیہ	گلشن اقبال کراچی	کتب خانہ مظہری
لاہور	ادارہ اسلامیات	صدر کراچی	اقبال بک سینٹر
لاہور	مکتبہ سید احمد شہید	اردو بازار کراچی	دارالاشاعت
لاہور	مکتبہ رحمانیہ	بنوری ٹاؤن کراچی	اسلامی کتب خانہ

ضمیمہ

مقدمہ الدر المنقوذ علی سنن ابی داؤد

حامداً ومصلياً مسلماً، وبعد۔

الحمد لله الذی بمنعمته تم الصالحات، الدر المنقوذ علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے الہی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم و گمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیسا کہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر و محدث شہیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کو جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن (کراچی) سے معہد النخیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب ندوی مجاز حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دو بار چند گھنٹوں کے لئے طلبہ حدیث و مدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا الدر المنقوذ کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً اپنی تحقیقات و تشریحات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوئے اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر طلتا رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دار فانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا، حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمد اللہ تعالیٰ جواب مرتب ہو گیا، جس کو اصل مکتوب کیساتھ ہدیہ ناظرین کیا جا رہا ہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم و تحقیق کی دقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سامنے آتا ہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ، الدر المنقوذ کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کر رہا ہے، شروع میں مکتوب گرامی بہ تمام نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب۔ اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین

مکتوب گرامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بگرای خدمت حضرت مولانا محمد عاقل حسینی و فقیہ اللہ وایاہم لما یحب ویرضی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر و عافیت رکھے اور علم و دین و ملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزار، سب سے پہلے فیض السمانی علی سنن النسائی کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہدیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۳۱ھ مرقوم ہے۔ پھر الدر المنصور علی سنن ابی داؤد کا مقدمہ شرف صدور لیا جس پر تاریخ ہدیہ ۱۳ رمضان المبارک ۱۳۳۱ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہمتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجنے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق کیرمانہ کی بنا پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہو گیا انشی برس کی پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۱۸ ذی قعدہ ۱۳۳۳ھ میری تاریخ ولادت ہے، فیض السمانی بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے، یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ پڑھا لیا تھا۔ الدر المنصور کا مقدمہ بھی پورے پڑھا، ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی نوبت نہ آسکی اس کے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر حوالوں کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث، اطلبوا العلم یوم الاثنین، یہ ابو نعیم اصفہانی کی تاریخ اصہبان میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے، مولانا یونس سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو، جامع صغیر میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے فیض القدر میں اس کی تفصیل درج ہے؛

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطاً مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے دھالی سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطاً ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، اگر ابوطالب کی تصریح صحیح ہے تو ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہونا چاہیے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابوطالب مکی نے کس کتاب میں لکھا ہے تاریخی طور پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی کیونکہ موطاً تو ہارون یا منصور کی فرمائش پر لکھی گئی ہے، موطاً کے رواد میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے ۱۲۰ھ سے لیکر ۱۳۰ھ تک امام صاحب موطاً سنی ہے، بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے ہند یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے، جامع سفیان اور موطاً دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں، تاہم الیہ الحاجۃ اور امام ابن ماجہ اور علم حدیث سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

۳۔ سیستان، معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے آگے چل کر شاہ عبدالعزیز صاحب کے حوالے سے یہی لکھا ہے۔

۴۔ مثل الذی لان الحدید و سبکہ میں، الحدید کی بجائے الحدیث چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۲۳ سطر ۲ میں، قواعد کلیہ کی جگہ قواعد طبع ہو گیا ہے۔

۶۔ ص ۱۳۸، یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں انہیں آپ نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیا ہے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ درکار ہے۔

۷۔ ص ۲۶۰، امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے۔ ما اخرجت فی الصغریٰ فہو صحیح۔ یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیا ہے مگر اس کی سند درکار ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ مجتہبہ ابن السنی کا اختصار ہے نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے تو پھر صغریٰ نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیے۔

۸۔ ص ۲۷۰، اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار احمق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فانہ عدیہ والنظیر فی بابہ۔ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب کیا آپ اتنا کرم کر دیں گے کہ اس کا حوالہ نکالیں، ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن صحتاً سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ دلی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت بلجائے تو یہ احسان عظیم ہو گا طحاوی سے علماء مغرب نے اعتنا کیا ہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تلو لھیں ابو داؤد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے۔ گویا تم کا حق تو ادا ہو گیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے غوامض اقوال نبی علیہ السلام سے بڑھ گئے، افریق اور ممالک کی بھی کوئی حد ہے؟

امام مسلم (رحمہ اللہ تعالیٰ) نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت درج کی دلیل ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔ اور جو کام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا، امام بخاری مجتہد اور فقیر تھے تو ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالالتزام نقل کرتے جاتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذہب متبوع پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافی بتائے ہے کوئی صلی مگر زامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰، سنن ابی داؤد، اول السنن ہے۔ موطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۵۱، ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کر دیا جائے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲، ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟

۱۳۔ ص ۵۵، امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرة ملازمۃ الراوی للشیخ ہے۔ تو یہ بات عنعنہ میں کیوں ہیں؟ یہ عجیب بات ہے

کہ تحدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت اتقان اور کثرت لقائے شرط ہو اور عنعنہ میں صرف لقار و لولحہ!

۱۴۔ ص ۶۳ مشیحہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ مشیحہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گذری ہے؟

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے۔ ان کی کتاب المنفردات والواحدان تو طبع ہو گئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے۔

۱۶۔ صاحب کتر العالی کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۷۵ھ ہے ص ۶۸۔

آج کل، معانی الآثار اور صحیح بخاری زیر درس ہیں۔ صحیح مسلم بھی چل رہی ہے، آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحاوی باب الرجل یدخل فی المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکح اولایرکح میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن یحییٰ بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایات میں عن زکریا عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔ اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے "حدثنا محمد بن النعمان قال حدثنا ابو مصعب قال ثنا عبد العزیز قال احد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن معجج الانصاری، یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبہانی، کیسا آگیا ہے سہارنپور میں، "نخب الافکار" ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کر داکر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے۔

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترماً! تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا، یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلباء کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا جو رہے۔ والسلام

محمد عبدالرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۳ھ

الجواب

۱ (الف) "اطلبوا العلم يوم الاثنين" ابو نعیم اصفہانی کی "تاریخ اصفہان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے؟
یہ جواب چونکہ مدینہ منورہ کے قیام میں لکھا جا رہا ہے اس لئے مولانا یونس صاحب سے مراجعت کی تو کوئی صورت ہے نہیں، مولانا حبیب اللہ صاحب کے تعاون سے اس کا جواب تلاش کرنے کے بعد ہم خود ہی لکھ رہے ہیں (تہ صرف اسی سوال کا جواب بلکہ باقی جوابات بھی)۔
تاریخ اصفہان میں یہ حدیث صالح بن سہل بن المنہال ابو نصر کے ترجمہ میں مذکور ہے بہذا السند: حدثنا ابو محمد بن حیان ثنا اسحاق بن محمد ابن حکیم ثنا صالح بن سہل بن المنہال ثنا القاسم بن جعفر بن بطرس ثنا موسیٰ بن یوب عن عثمان بن عبد الرحمن عن حمزة الزيات عن حمید عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم يوم الاثنين فانه یسر لصابہ۔
یہ حدیث ابو نعیم نے اپنے استاذ ابن حیان ابو اسحاق سے روایت کی ہے اسی لئے یہ حدیث ان کے استاذ کی تصنیف طبقات المحذین باصفہان میں بھی موجود ہے اسی سند سے اور اسی ترجمہ میں، نیز اس حدیث کو ابن عساکر نے بھی تاریخ دمشق میں ذکر کیا ہے الفضل بن سہل بن محمد بن احمد ابو العباس المرزوی کے ترجمہ میں بلفظ اطلبوا العلم يوم الاثنين فانه یسر لصابہ۔ اس حدیث کو جب تلاش کرنا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ سے مختلف طرق سے مروی ہے اور بعض میں یوم الخمیس کی زیادتی ہے اور بعض میں صرف یوم الخمیس ہی مذکور ہے۔

یہ حدیث انس بہذا الطریق ابن الجوزی کی "العلل المتناہیہ" میں بھی مذکور ہے اس کے لفظیہ میں "اطلبوا العلم يوم الاثنين فانه یسر لصابہ" کہ اب مذکور میں "احادیث فی ذکر الایام والشہور" عنوان کے تحت "حدیث فی طلب العلم يوم الاثنين والخمیس" کا ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر اس مضمون کی متعدد روایات ذکر کی ہیں عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اطلبوا العلم کل اشین و خمیس فانه یسر لمن طلب واذا اراد احدکم حاجۃ فلیسک البہا فانی سألت ربی ان ینارک لامتی فی بکورها اسی میں آگے ہے قدری الحدیث علی طلب العلم يوم الاثنين ویوم الخمیس وفی ذلک عن انس وعائشہ، اور پھر اس کے بعد حضرت انس سے دو حدیثیں ذکر کیں ایک وہ جو اوپر مذکور ہوئی اور دوسری ایک دوسری سند سے جس کے الفاظ یہ ہیں: عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم من کان طالب العلم فلیطلبہ يوم الاثنين ویوم الخمیس فانه یسر لصابہ، اسکے بعد حدیث عائشہ مذکور ہے۔ عن عروہ عن عائشہ۔ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اغدوا فی طلب العلم غداۃ خمیس، ان احادیث کے بارے میں وہ فرماتے ہیں قال المؤلف ہذہ الاحادیث کلہا لا تصح اور پھر ہر ایک کی وجہ بیان کی ہے۔

(ب) جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "جامع صغیر" میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے۔ فیض القدیر میں اس کی تفصیل درج ہے، واضح رہے کہ صاحب فیض القدیر علامہ مناوی نے اس پر جو کلام فرمایا ہے اس پر تو علامہ احمد صدیق الغماری نے اپنی تالیف المدادی میں تعقب کیا ہے جو قابل مطالعہ ہے۔

۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں شیخ قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے یہ بات جو مقدمہ الدر المنثور میں لکھی گئی وہ معترضین کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں لکھی گئی اتنے کسی کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابوطالب مکی نے جو بات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

”هذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين دومة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة
وعليه التابعين، يقال ان اول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف
من التفاسير عن مجاهد وعطاء واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن،
ثم كتاب الموطأ بالمدينة لمالك بن انس..... فبذ من اول ما صنف ووضع من الكتب بعد
وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابعين وبعد سنة عشرين اداكثر. دومة من التاريخ (قول القائلين)

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الہامانی اور امام مالک کی موطا ان کا حال یہ ہے کہ یہ سنہ ۱۲۰ھ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک سے قدیم مجموعہ ہے اور وہ سنہ ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں وجود میں آیا ہے، لہذا اشکال صحیح ہے، اور تحقیقی بات دہی ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملاً اور اپنی تصنیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموم افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

موطا کا زمانہ تالیف | حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً عیسیٰ بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور نجیحی کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاض نے مدارک میں ابو مصعب سے جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ ”ضع کتابا للناس اجمعین علیہ۔“ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کروں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا ”ضعه فما احد الموم اعلم منك“ (آپ کتاب تصنیف فرمائیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایہ تکمیل کو پہنچی، منصور نے ۶ ذی الحجہ ۱۵۸ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مستد خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا سنہ ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً سنہ ۱۶۰ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں: امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں کتاب الآثار کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: نقیہ وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد سنہ ۱۲۰ھ میں امام ابو حنیفہ جب جامع کوفہ کی اس مشہور علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آرا رہے کہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آرہی تھی تو آپ نے جہاں علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم الشان فن مدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ابواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربیع ثانی کی تالیف ہے، امام ابو حنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فنی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف ما اتفق جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کر دیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ابواب سے آگے نہ بڑھی، علاوہ ان میں شعبی کے الفاظ "هذا باب من الطلاق جیم سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان معنوں میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ کتاب کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب و ابواب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابو حنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کر کے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب و تیسرے کا ایک عمدہ نمونہ قائم کر دیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکارا کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی نے تنویر البحوالک میں لکھتے ہیں:

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے تقلیدین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطائیں جو مرسل ہیں وہ علاوہ اس امر کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند ماننے میں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطائیں کوئی مرسل مدعیات ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو، چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کروں گا اسلئے حق یہی ہے کہ کل موطائے کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحيح ملك. وقال الحافظ ابن حجر كتاب مالك صحيح عندنا وعند من يقلده على ما اقتضاه نظيره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما، قلت ما فيه من المراسيل فانها مع كونها حجة عندنا بلا شرط وعند من وافقه من الائمة جازي الاحتجاج بالمرسل فهي حجة ايضا عندنا لان المرسل عندنا حجة اذا اعتضد وما من مرسل في الموطأ للأوله عاضدا وعواضدا كما ما بين ذلك في هذا الشرح، فالصواب اطلاق ان الموطأ صحيح كله لا يستثنى من شيء.

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے سننا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد امیر یانی نے توضیح الافکار شرح تنقیح الانظار میں رقم طراز ہیں کہ:

أول من صنف في جمع الصحيح البخاري هذا
 كلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انه اعترض
 عليه الشيخ مغلطائي فيما قرأه بخطه فان مالكا
 اول من صنف الصحيح، وتلاه احمد بن حنبل،
 وتلاه الدارمي، قال وليس لقائل ان يقول لعله
 اراد الصحيح المجرد فلا يرد كتاب مالك لان
 فيه البلاغ والموقوف والمنقطع والفقته وغير
 ذلك، لوجود ذلك في كتاب البخاري. انتهى.

پہلے جس نے صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن الصلاح
 کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطائی نے
 اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے
 کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن
 حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً
 ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہذا مالک کی کتاب اس
 اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف
 منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو
 بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

حدیث میں سب سے پہلی تصنیف | بلاشبہ علامہ مغلطائی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے
 لیکن کتاب الآثار موطا سے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ
 کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی تہنیض الصحیفۃ فی مناقب المام ابی حنیفہ میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفۃ الی انفراد بہا انتہ اول من
 دون علم الشریعة ورتبہ ابوابہ شرعہ مالک
 ابن انس فی ترتیب الموطا ولم یسبق ابی حنیفۃ
 احد۔
 امام ابو حنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد
 ہیں ایک یہ بھی ہے: وہ ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو
 مدون کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے
 موطا کی ترتیب میں ان ہی کی پیروی کی، اور اس بارے میں امام
 ابو حنیفہ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

آگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف
 سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے رواۃ میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے
 کتاب الآثار کے رواۃ کی تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اسی طرح موطا امام مالک بروایت امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے
 کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

محدث ملا علی قاری نے خود موطا امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے)
 حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطا) ان کے مصنفین سے جس انداز پر
 روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پیدا ہونا کچھ زیادہ محل تعجب نہیں، امام موصوف
 کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالاسلام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجوہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الآثار اور موطا دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر شیوخ سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں..... لیکن چونکہ امام ممدوح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اہتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تداول اس درجہ عام ہو گیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطا امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخرہ۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مثل الذی لان الحدید وسبکة میں "الحدیدہ کی بجائے "الحیث" چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اول میں تھی بعد میں درست کر دی گئی۔

۵۔ ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیۃ کے بجائے "قوانین" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائیگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۲۸ یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں الخ

اور جز جلد سادس "باب ما جار فی حسن الخلق" میں "من حسن اسلام المرء ترکہ مالا یعنہ" حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قلت وقد سبق الامام ابا داؤد فی ذلک الامام ابو حنیفہ نفی جامع اصول الاولیاء قال ابو حنیفہ لابنہ حماد یا بنی اشدک اللہ تعالیٰ وایدک اوصیک یوصیایا ان حفظہا حافظت علیہا جوت لک السعاده فی دینک ان شاء اللہ — اور پھر اسکے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال: التاسع عشر ان تعتمد خمسۃ احادیث انتخبہا من خمس مئة الف حدیث فذکر المشائتہ المذکورۃ فی کلام ابی داؤد، قال والرابع الحلال بین والحرام بین وبینہما امور مشتبہات الحدیث والرابع من المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ و لعل الامام ابا داؤد لم یعد الخامس لان ما جہ فی الثالث وعدہ الامام ابو حنیفہ برأۃ لشدة للاہتمام بہ، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریافت فرمایا ہے وہ معلوم ہو گیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" ہے جس سے حضرت شیخ ابو حنیفہ نے نقل فرمایا ہے۔

۷۔ ص ۳۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرجت فی الصغری نہی صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ الزور شاہ کشمیری کی طرف سے "العرف الشذی" اور مقدمہ فیض الباری دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے

یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشا وہ ہو جو مشہور ہے، تدریب وغیرہ میں

بھی مذکور ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر رملہ کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا، کل ما فیہا صحیح؟ قال لا، قال فیہ زلی الصحیح من غیرہ، نصف لاصغری، اس کا مقتضا یہی ہے کہ امام نسائی کے نزدیک سنن صغریٰ کی روایات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سنن کبریٰ کی یہ تلخیص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے اس کو اس طرح تعبیر فرمایا: ما اخرجت فی الصغریٰ فی صحیح، اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

فائدہ ۱۵: دراصل یہ مسئلہ مختلف نیمچلا آرہا ہے کہ سنن صغریٰ کا انتخاب سنن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابو بکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السمانی کے مقدمہ میں الفائدة الثانیة میں یہی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے ماتمس الیہ الحاجہ لمن یطالع ابن ماجہ میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تلخیص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔

۸۔ ص ۴۱ اور ابوالحسن سنن سندی فرماتے ہیں الخ

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں فائدہ عظیم التظیر فی بابہ، اس رائے کا انتساب ابوالحسن سنن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی یہی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ماتمس الیہ الحاجہ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابوالحسن سنن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لامع کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو گئی ہے بادی الرای میں اس کی عبارت سے یہی شبہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے اسلئے بھی کہ بقول مولانا کے ابوالحسن سنن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے طحاوی شریف کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے الخ

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جا رہی تھی تو بہت دیر ہو چکی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہذا اسکے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھنے میں کوشش کریں، ایسا فرمایا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث نبویہ تو دراصل کلام الہی کی تبیین و تشریح ہیں، لتبیین للناس ما نزل الیہم لہذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اخلاق و غموض ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امتی کا کلام ہے جس میں مصارع کے پیش نظر غموض رکھا گیا ہے، امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ ان کی احتیاط اور غایت درع ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد ماننے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وجہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الی آخرہ، مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السمانی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بحوالہ مقدمہ لامع نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متبوعین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا واما عدم نقل مذہبہ کالائمة المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اما ما یتبعوا عالم یقلدہ احد مثل الائمة الاخرہ۔ الی آخرہ فیہ۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔
۱- ص ۵۰ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا موطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: اعلموا رحمکم اللہ ان کتاب السنن لابن داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثله، وقد رزق القبول من الناس كافة، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذاہبہم فلکل فیہ ورد وثمنہ شرب۔ الی آخر ما ذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وكان تصنیف علماء الحدیث قبل زمان ابی داؤد ابجوامع والمسانید ونحوها، فجمع تلك الكتب الی ما فیہا من السنن والاحکام اخبارا وخصفاً ومواعظاً وآداباً، فاما السنن المحضه فلم یقصد واحد منهم جمعها واستیفاءها ولم یقدر علی تخلیصها واختصار مواضعها من اشیاء تلك الاحادیث الطویلہ ومن ادلة سیاقها علی حسب ما اتفق لابن داؤد، ولذلك حل هذا الكتاب عندائمة الحدیث وعلماء الاثر محل العجب، فضررت فیہ اکیاد الابل، ودامت الیہ الرجل اھ یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کمافی، الرسالة المستطرفة لمحمد جعفر الکتانی: ومنہا کتب تعرف بالسنن وہی فی اصطلاحہم الکتب المرتبہ علی الابواب الفقہیہ من الایمان والطہارۃ والصلاۃ والزکاۃ الی آخرها۔ ویس فیہا شیء من الموقوف، لان الموقوف لایسمی فی اصطلاحہم سنۃ ویسمی حدیثاھ (مقدمۃ الفیض السمانی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ واقوال تابعین، اذ نہیں بہ نسبت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے کہ انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارۃ، کتاب الصلاۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد، عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید بڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یہ اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیزیں کوئی حدیث موقوف یا اقوال ائمہ وغیرہ سب ضمیمہ میں

۱۱- ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسمع منہ هذا الكتاب فاشارة الی السنن وھی بین یدیه: لو ان رجلا لم یکن عنده من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم هذا الكتاب لم یحتج بہما الی شیء من العلم بتہ، قال ابوسلمان: وهذا كما قال لاشک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی وغیرہ بانہ یکنی المجتہد فی احادیث الاحکام اھ۔

۱۲- ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، ذہبی سے ہونا چاہیے اسنہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر منذری باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے، جس میں سندیں حذف کر دی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث الجرح والتعدیل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب سنن میں سے کس میں ہے۔

۱۳۔ امام بخاری کی شرط " اتقان اور کثرت ملازمہ الراوی للشیخ ہے "۔

جواب: آپ کا یہ اشکال اور استعجاب کہ امام بخاری عنعنہ میں (یعنی حدیث معنعنہ کو اتصال پر محمول کرنے میں) نفس نقار و لولحہ کو کافی سمجھتے ہیں اور اخبار اور تحدیث میں طول صحبت اور ملازمت کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہ زمین آسمان کا فرق کیوں؟

یہ شرائط جو احقر نے نقل کی ہیں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ ہیں جو معارف السنن میں منقول ہیں اس کی توجیہ آپ ہی کچھ فرمائیے، شاہ صاحب کا کلام ہے ہماری کچھ میں تو یہ آتا ہے شاہ صاحب نے جو امام بخاری کی یہ شرط بیان فرمائی ہے وہ اپنی صحیح میں لینے کا اعتبار سے ہے، ہو سکتا ہے حضرت امام بخاری کے نزدیک حدیث معنعنہ کو بھی اپنی صحیح میں لینے کے یہی شرط ہو اور وہ جو مشہور اختلاف ہے امام بخاری و مسلم کا حدیث معنعنہ کے بارے میں کہ امام مسلم کے نزدیک امکان نقار اور امام بخاری کے نزدیک ثبوت نقار و لولحہ ضروری ہے یہ عام معنعنہ کے لحاظ سے ہے، تخریج فی الصحیح کے اعتبار سے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اس کے لئے مزید تتبع کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ شیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے۔

جواب: شیخہ کی یہ تعریف حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں: والشیخہ جمع روایات شیخ واحد شیوخ حدیثہ، اور ہمارے مقدمہ میں اس طرح ہے شیخہ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جائیں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر کے ان میں یہ اضافہ اور ہونا چاہیے، کسی ایک شیخ سے، کے بعد یا متعدد شیوخ سے، آپ نے دریافت فرمایا کہ شیخہ اور معجم میں کیا فرق ہے؟ ہمارے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص کی ہے، شیخہ صرف شیوخ کی ترتیب پر ہوتا ہے اور معجم عام ہے شیوخ اور صحابہ دونوں کی ترتیب کو۔

اس کے بعد مزید مطالعہ سے سمجھ میں آیا کہ شیخات کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اقرب الی کتب الطبقات ہیں یعنی کتب رجال کے زیادہ قریب ہیں، ان کتابوں میں روایات حدیثیہ کو جمع کرنا مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا مقصود اپنے شیوخ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جن سے اس نے براہ راست کچھ لیا ہو یا ان سے اجازت حاصل کی ہو، فی الرسالة المستطرفة للکتابی: ومنہا کتب الطبقات وھی التي تشتغل علی ذکر الشیوخ وحوالہم دروایا تم طبقہ بعد طبقہ و عصر بعد عصر الی زمن المؤلف، اس کے بعد اس کے پہلو ہی میں لکھتے ہیں: ومنہا کتب المشیخت وھی التي تشتغل علی ذکر الشیوخ الذین یقیم المؤلف وخذ عنہم و اجازوہ، لیکن شیخات میں مصنف کے خود اپنے شیوخ کا ذکر ہوتا ہے جن سے مؤلف نے کچھ اخذ کیا ہے اور طبقات کے شیوخ عام ہوتے ہیں جیسے محمد بن سعد کے طبقات، جمع فیہا الصحابہ والتابعین فمن بعدہم الی وقتہ۔

اور حافظ ابن حجر کی کتاب المعجم المفہرس میں ہے: الباب الرابع فی المعاجم للشیوخ و المشیخت و الاربعینات، اما المعاجم علی اسماء الصحابہ تقدم معظمتہا فی المسانید و بعضہا فی فنون الحدیث، اس عنوان کے تحت فصل منقذ کی فصل فی المعاجم علی ترتیب الاقدم فالاقدم اور پھر بہت سے معاجم ذکر کئے، معجم ابی یعلی المولسی، معجم ابی سعید بن الاعرابی، معجم الاسماعیلی، المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ وغیرہ۔ اسکے بعد لکھتے ہیں: فصل فی المشیخت وھی فی معنی المعاجم الا ان المعاجم یرتب المشایخ فیہا علی حروف المعجم فی اسمائہم بخلاف المشیخت

وقدر تبہا ایضاً الاقدم فالاقدم پھر اس کے بعد بہت سے مشیختات لکھے ہیں، مشیختہ - یعقوب بن سفیان البصری مشیختہ - ابی علی بن شاذان، مشیختہ - ابن شاذان الصغری، وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و الغرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہئے؟

جواب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ لامع کی طرف رجوع کیا گیا، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں الافراد والغرائب کے بیان میں دو قسمیں اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب الحدیث دوسرے کتاب الودعان، وهدان کے بیان میں حضرت شیخ نے مسلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے و مسلم فیہ کتاب۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء، جناب نے بڑا کرم فرمایا کہ الدر المنصور کے مقدمہ کو بغور ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامح ہوا اس پر بڑی ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فرد گزاشتوں کی بجز اللہ تعالیٰ تلافی ہوگی، اب بجز اللہ تعالیٰ اس مقدمہ کے تمام مضامین مندرجہ مکتفی ہو گئے۔

جناب نے جاہا تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالوں کا اہتمام کیا جاتا پورے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا، یہ بالکل صحیح ہے لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی تلافی ہوگی، اب گویا سارا مقدمہ باحوالہ ہی ہو گیا، میں نے تو دراصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنصور طلبہ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تھوڑا ہی لکھی ہے، یہ جناب کی تواضع اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو من اولہ الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کنز العمال کی وفات ۱۹۸۵ء غالباً طباعت کی غلطی ہے صحیح ۵۹۷۵ء۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طباعت میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دو سندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے منتخب الافکار میں ان دونوں سندوں میں یہی فرق لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطار بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وحدثنا اکی تری قد اخرجہ الطحاوی فی الاول عن سلیمان بن یسار و فی الثاني عن عطار بن یسار، اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی زکریا بن اسحاق عن عمرو بن دینار عن سلیمان بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورفاء عن عمرو بن دینار عن عطار بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ منتخب الافکار کے نسخہ میں، قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے ہی جلی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالمقابل حاشیہ پر ہے، خط تو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے دو قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دو نسخوں میں سے ایک نسخہ کے بارے میں شیخ عبدالفتاح ابو غنہ نے آپ کی کتاب ماتمس الیہ الحاجۃ (جو الامام ابن ماجہ و کتاب السنن کے نام سے چھاپی ہے) کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر یہ بڑھا گیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے لعلہا کتبت فی القرن السادس

ادقبلہ، سو ممکن ہے احمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتاب کے بین السطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے، تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے بین السطور میں یہ لکھا ہو۔ الصواب ابراہیم بن اسماعیل، ویسے علامہ عینی نے منتخب الافکار میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: ویقال ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع۔

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہی ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبہ تخصص کا فائدہ یہ ذہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استاد حدیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو اب تک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گذری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کوشش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں آگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مضر ہے، اصل چیز سچی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے سے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے۔ فقط

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

ذی الحجہ ۱۴۵۰ھ، مدینہ طیبہ زاد با اللہ شرفا

فہرست مضامین مقدمہ الذم المنفرد علی سنن ابی داؤد (تقریر ابو داؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۲	صحابہ ستہ کی بعض خصوصیات		مقدمہ کتاب		مقدمہ العلم
۴۳	اصول تراجم بخاری کا ذکر		مصنف کا نام و نسب	۱	بداية السبق يوم الاربعاء
۴۵	خصائص سنن ابو داؤد	۲۳	ادرسہ ولادہ و وفات	۲	مقدمہ العلم و کتاب میں فرق
۴۷	ما سکت عنہ ابو داؤد کی بحث	۲۵	شیوخ و اساتذہ	۳	تعریف حدیث
۴۸	سنن ابو داؤد اور حدیث ثلاثی	۲۶	تلامذہ مصنف و اولاد	۴	تعریف علم حدیث
۴۹	کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود	۲۸	امام ابو داؤد کا فقہی ذوق	۵	موضوع علم حدیث
۵۰	الروایات المنقذة لابن الجوزی	۳۰	کلمات الائمہ فی وصفہ	۶	غرض و غایت
۵۱	امام ابو داؤد کی شرط تخریج	۳۱	مصنف و دیگر مصنفین صحاح	۹	بسمہ اور وجہ تسمیہ
۵۲	نسخ الکتاب اور تعدد نسخ کا منشاء	۳۲	کا فقہی مسلک	۱۰	حدیث، خبر اور سنت
۵۳	الشروح و المحاشی	۳۳	ائمہ متبوعین و غیر متبوعین	۱۱	کے درمیان باہمی فرق
۵۶	آداب طالب حدیث	۳۴	علامہ عبدالوہاب شعرائی کا مذاہب اربعہ	۱۲	مدون اول
۵۸	انواع کتب حدیث	۳۵	کے سلسلہ میں ایک مکاشفہ	۱۳	قرن اول کے مجدد حضرت
۶۲	ختم مقدمہ	۳۶	امام ابو داؤد کی احادیث اربعہ منتخبہ	۱۴	عمر بن عبدالعزیز
۶۳	ہندوستان میں علم حدیث	۳۷	تصوف کی ابتداء و اتہام	۱۵	طبقات الدونین
۶۴	اسناد اس امت کی خصوصیات	۳۸	امام ابو داؤد کی تصنیفات	۱۶	کتابت حدیث
۶۵	میں سے	۳۹	کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ	۱۷	ایک اشکال اور اس کا جواب
۶۶	بیان سند کی احتیاج	۴۰	وجہ تالیف	۱۸	نسبہ (اجناس علوم)
۶۷	ہماری اسانید کے تین حصے	۴۱	مرتبہ کتاب باعتبار تعلیم	۱۹	مرتبہ علم حدیث
۶۸	میری ابو داؤد کی سند اور	۴۲	طبقات کتب حدیث	۲۰	الموازنہ بین علم الحدیث والتفسیر
۶۹	قرارۃ السنن علی الشیخ کا قصہ	۴۳	تنبیہ	۲۱	کلام نقلی و نفسی کی بحث
۷۰	حضرت سہارنپوری کی تین سندیں	۴۴	صحابہ ستہ کے مابین فرق مراتب	۲۲	قسمت و ترویج
۷۱	جدول الاسانید	۴۵	سادس ستہ کی تعیین میں اختلاف علماء	۲۳	تحصیل حدیث کا حکم شرعی

فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	
۱۰۳	کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے	۸۹	باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء	۷۵	ابتداء بالبسملة وترك حمدہ	
۱۰۵	عبادات فاترہ لا الی خلفہ کے لئے تیمم	۹۱	ذکر اللہ شیطا طین سے حفاظت کا ذریعہ ہے	۷۶	کیا حدیث بسملة و حمدہ دو حدیثیں ہیں	
۱۰۶	دو حدیثوں میں رفع تعارض		باب کراہیۃ استقبال القبلة		کتاب الطہارۃ	
	باب فی الرجل یدکر اللہ علی غیر طہر	۹۳	عند قضاء الحاجة	۷۷		طہارت کے اقسام
	مصنف کی ایک عادت		جواب علی اسلوب الحکیم			باب التخلی عند قضاء الحاجة
	باب الخاتم یکون فیہ		استخار کے مباحث اربعہ			باب التخلی اور باب الاستخار
۱۰۷	ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء	۹۵	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوہ میں دو مختلف آیتیں	۷۸		فی الخلاء کے درمیان فرق
	ایک طالب علمانہ اشکال جواب		مسئلہ الباب میں فریقین کے دلائل کا تقابل	۷۹		امام ابوداؤد و ترمذی کے قائم کردہ تراجم میں منسوق صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ
۱۰۸	حدیث الباب کے محفوظ ہونے نہ ہونے میں محدثین کا اختلاف	۹۸	باب الرخصة فی ذلك	۸۰		منہ سے متعلق بعض امور و اصطلاحات لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد
۱۱۱	باب الاستبراء من البول	۹۹	بیت حفصہ والی حدیث کے حنفیہ کی طرف سے جوابات	۸۱		تحدیث و اخبار میں فرق
	حدیث المرور علی القبرین کی تشریح	۱۰۰	مسئلہ احناف کی وجہ ترجیح	۸۲		تخل حدیث کے طرق
	بول ما کول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف	۱۰۱	باب کیف التکشف عند الحاجة	۸۳		باب الرجل یتبول لبولہ
۱۱۲	انظر الیہ یبول کما یبول المرأۃ	۱۰۲	سماخ اعش عن انس میں اختلاف علماء	۸۶	رشاش البول کا حکم اور اس میں اختلاف	
۱۱۸	باب البول قائمًا		باب کراہیۃ الكلام عند الخلاء		مسئلہ اصولیہ الروایۃ بالکتابۃ	
	بول قائم کے بارے میں حدیث کا تعارض اور اس کی توجیہ	۱۰۳	معرفة علل اور اس کی اہمیت	۸۷	راوی مجہول کی روایت کا حکم	
۱۲۰	عام تحویل کی تشریح		باب فی الرحیل	۸۸	الصحابۃ کلہم عدول	
			یرد السلام و هو یبول	۸۹		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۲	باب غسل السواك	۱۲۱	جنات کے لئے عظیم کا رزق ہونا اور اس میں اختلاف روایات	۱۲۱	باب لرجل يبول بالليل في الاناء ثم يضعه عنده
۱۶۳	کیا زوجہ کے ذمہ خدمت	۱۲۲	باب الاستنجاء بالاحجار	۱۲۲	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ
۱۶۳	زوج واجب ہے	۱۲۵	عدد احجار میں حدیث عبد اللہ ابن مسعود سے فریقین کا استدلال	۱۲۲	باب المواضع التي نهى عن البول فيها
۱۶۳	باب السواك من الفطرة	۱۲۴	باب في الاستبراء	۱۲۶	باب البول في المستحرم
۱۶۳	فطرت کے معانی	۱۲۸	ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم	۱۲۸	آداب امتشاط
۱۶۳	خصال فطرت پر تفصیلی کلام	۱۲۸	البواب اور ان میں باہمی فرق	۱۲۹	باب النهي عن البول في الحجر
۱۶۹	حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ	۱۵۰	باب في الاستنجاء بالماء	۱۲۹	باب ما يقول الرجل اذا خرج من الخلاء
۱۶۲	روایات الباب کی تعیین	۱۵۲	استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت	۱۳۱	باب كراهية مس الذكر في الاستبراء
۱۶۲	اور ان کا خلاصہ	۱۵۲	باب الرجل يدلك يده بالارض اذا استنجى	۱۳۲	استنجاء بالحجر کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف
۱۶۳	امام نسائی و امام ابوداؤد کی رائے میں اختلاف	۱۵۲	باب السواك	۱۳۲	باب في الاستنجاء في الخلاء
۱۶۳	باب السواك لمن قام بالليل	۱۵۲	سواك کے مباحث اربعہ کا بیان	۱۳۵	حدیث الباب عدد احجار میں غنصیہ کی دلیل اور اس پر بحث
۱۶۶	باب فرض الوضوء	۱۵۵	سواك میں کثرت ثواب کا منشاء	۱۳۴	باب ما ينهى عنه ان يستنجى به قوله من عقد لحيته او قلده وترأى شرح
۱۶۹	مسند فاقد الطهورین	۱۵۶	عشاء کے وقت مستحب میں اختلاف	۱۳۹	استنجاء بالحجر کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف
۱۸۱	نیت فی الوضوء میں اختلاف علماء تحریمہا الکبیر و تحلیلہا التسامیٰ کی تشریح اور مسائل اختلافیہ	۱۵۸	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جواز اجتناب	۱۳۵	باب في الاستنجاء في الخلاء
۱۸۲	باب الرجل يجرد الوضوء من غير حدث	۱۵۸	باب كيف يستاك	۱۳۵	حدیث الباب عدد احجار میں غنصیہ کی دلیل اور اس پر بحث
۱۸۶	باب ما ينحبس الماء	۱۵۹	ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق	۱۳۴	باب ما ينهى عنه ان يستنجى به قوله من عقد لحيته او قلده وترأى شرح
۱۸۶	مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ تین باب الگ الگ تین اماموں کی تائید میں	۱۶۰	باب في الرجل يستاك بسواك غيره	۱۳۹	استنجاء بالحجر کے مطہر محل ہونے میں اختلاف علماء قدم وفد بن علی ابنی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح
۱۸۷	حدیث ثعلبیین کا اضطراب	۱۶۱	فنا بطه تقسيم الايمن فالايمن يا الاكبر فالاكبر	۱۳۲	باب في الاستنجاء في الخلاء

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۱	اعتبار فی الدعا کی تفسیر { میں اقوال	۲۰۷	باب الوضوء بفضل ظهور المرأة	۱۸۹	حدیث الثقلین کے جوابات
۲۳۲	باب فی اسباغ الوضوء	۲۱۰	باب النهی عن ذلك	۱۹۲	حضرت گنگوہی کی مخصوص رائے
۲۳۳	اطالة الغرہ والتجیل کی { تشریح و اختلاف علماء	۲۱۱	باب الوضوء بماء البحر	۰	باب ما جاء فی بئر بضاة
۲۳۵	باب الوضوء فی انية الصفر	۲۱۲	بہا الظہور ما نہ الحکل میتة { شرح حدیث سے متعلق بعض	۱۹۳	حدیث بئر بضاة سے مالکیہ کا { استدلال اور اس کا جواب
۲۳۷	باب التسمیة علی الوضوء	۲۱۳	میتة البحر میں اختلاف { ودلائل فریقین	۱۹۴	اس سلسلہ میں امام طحاوی { کی رائے
۰	مسئلہ الباب میں ائمہ { اربعہ کے مذاہب کی تحقیق	۲۱۵	حدیث البحر کا درجہ صحت قوت { کے اعتبار سے	۱۹۵	حدیث بئر بضاة صحت و سقم { کے اعتبار سے
۲۳۹	باب فی الرجل یدخل { یدہ فی الاناء	۰	باب الوضوء بالنبذ	۱۹۶	مار مخلوط بشی بر طہیر سے { وضو میں اختلاف
۲۴۰	حدیث الاستیقاظ من النوم { سے متعلق مباحث اربعہ	۰	اس باب سے متعلق پانچ بحثیں	۱۹۷	باب الداء لا یجنب
۲۴۱	حدیث الباب سے غسل یدین { فی ابدال الوضوء پر استدلال	۲۲۰	باب ایصلی الرجل وهو حائض { مسئلہ ترجمہ بہا کا حکم و اختلاف ائمہ	۰	ترجمہ الباب کی تشریح اور غرض { مارستہ عمل میں مذاہب ائمہ
۲۴۲	باب صفة وضوء النبی { صلی اللہ علیہ وسلم	۰	اور منشار کراہت { سند کی تشریح	۱۹۸	حدیث کی ترجمہ الباب { سے باریک مطابقت
۰	مسئلہ عثمان	۲۲۲	لا یصلی بحفرة الطعام کی { شرح اور فقہی مسئلہ	۰	باب لبول فی الماء الراكد
۲۴۳	مضمضہ واستنشاق کے { حکم و کیفیت میں اختلاف	۲۲۳	لا یومر رجل قوماً فیحض نفسه بالدعا { اس حدیث پر ابن قیم کا نقد	۰	حدیث الباب مسلک حنفی کی دلیل
۲۴۴	سرخ راس سے متعلق مباحث اربعہ	۲۲۴	باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء	۲۰۰	باب الوضوء بسور الکلب
۲۴۹	سرخ راس کا طریقہ رخام { لا یحدث فیہا نفسہ کی تشریح	۲۲۵	صاع اور مد کی مقدار میں اختلاف { علماء ربیع و دلائل فریقین	۰	سور سباع میں مذاہب ائمہ { حدیث ولو غ الکلب میں
۰	سرخ اذین میں مسائل خلافیہ	۲۲۶	باب فی الاسراف فی الوضوء	۲۰۱	تین اختلافی مسائل {
۲۵۱		۲۳۰		۲۰۲	باب سور الہرة
				۲۰۶	حضرت سہارنپوری کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۳	تخلیل لہجہ میں غا جب ائمہ	۲۴۸	ائمہ اربعہ کے نزدیک {	۲۵۳	تثلیث مسح رأس سے متعلق {
•	وظیفہ لہجہ اور اس میں اختلاف	•	فرائض وضو کی تعداد {	•	امام ابو داؤد کی رائے {
۲۸۴	باب المسح علی العمامہ	۲۴۹	مسح رقبہ میں اختلاف ائمہ	۲۵۲	مسانید علیٰ
۲۸۵	حدیث مسح علی العمامہ کی توجیہات	۲۵۰	مسانید معاویہ	•	باب صفۃ الوضو میں مصنف {
۲۸۶	باب غسل الرجل	•	حدیث کی تشریح اور مسئلہ {	•	نے نو صحابہ کی احادیث ذکر کی ہیں {
۲۸۷	وظیفہ رجليں میں مذاہب علماء	•	اجزاء غسل عن المسح پر کلام {	۲۵۵	صحابہ کرام میں تعلیم وضو کا اہتمام
•	قرابت جرم سے استدلال {	۲۵۱	وغسل رجليه بغير عدد	۲۵۶	سند حدیث میں وہم شعبہ
•	اور اسکے جوابات	•	مسانید زید بن معوذ بن عفرار	•	حدیث پر بعض اشکال {
۲۸۹	باب المسح علی الخفين	۲۴۳	مسح الرقبہ	۲۵۸	اور ان کے جوابات {
•	امام مالک رو کے مسلک کی تحقیق	۲۴۴	مسند ابوامامہ اور ابوامامہ کی تعیین	•	حدیث سے مسح رجليں پر {
۲۹۰	مسح علی الخفين افضل ہے {	۲۴۵	باب الموضوع ثلاثا ثلاثا	•	استدلال اور اسکے جوابات {
•	یا غسل رجليں ؟	۲۴۶	عمرو بن شعیب عن امیہ {	•	قال ابو داؤد کی تشریح
۲۹۱	عبد الرحمن بن عوف اور صدیق {	۲۴۷	عن جدہ کی بحث {	۲۶۱	مسانید عبد اللہ بن زید بن عامر {
•	اکبر کی امامت کے دو مختلف قصے {	•	فمن زاد علی ہذا ونقصا لحدیث {	•	وہو جد عمرو بن یحییٰ المازنی کی تشریح
۲۹۲	لبس خفين کے وقت طہارت {	۲۴۸	پر اشکال اور جواب	•	ابو داؤد کی اس روایت میں {
•	کامل ہونے میں اختلاف {	•	باب فی الموضوع مرتین	۲۶۲	وہم اور اس کی تحقیق و تفسیر {
۲۹۳	قول جریر ما سلمت الا {	•	حدیث کی شرح اور بیان مراد {	•	کیفیت مسح رأس میں دلیل جہور
۲۹۴	بعد نزول المائدہ {	۲۴۹	باب فی الفرق بین المضمضة {	•	مسح رأس کیلئے تجدید مار کی بحث
•	باب التوقيت فی المسح	•	والاستنشاق	۲۶۳	غسل رجليں میں تثلیث کی {
۲۹۵	حدیث خزیمہ کی تصحیح و تضعیف {	•	باب فی الاستتار	•	قیہ ہے کہ نہیں ؟ {
•	میں محدثین کا اختلاف {	•	شرح حدیث	•	مسانید مقدم بن مندیکرب
۲۹۶	حدیث خزیمہ کس کی دلیل ہے ؟	۲۸۰	تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف	۲۶۴	ترتیب فی الوضو میں {
۲۹۷	ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام	۲۸۱	باب تخلیل اللحیۃ	•	مذاہب ائمہ مع دلائل {
•	باب المسح علی الجورین	۲۸۲		•	دلک فی الوضو میں مسلک مالکیہ کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳۷	باب فی الرجل یطأ الاذی برجلہ	۳۱۳	باب الوضوء من القبلة	۳۰۰	باب (بلا ترجمہ)
۳۳۹	باب فی من یحدث فی الصلوة	۳۱۶	باب الوضوء من متن الذکر	۳۰۱	باب کیف المسح
۳۴۰	باب فی المذی	۳۱۸	باب الرخصة فی ذلك	۳۰۲	اثر علی لو کان الدین بالرأی
"	نذک سے متعلق مسائل ربیعہ خلائیہ	۳۱۹	باب الوضوء من لحووم الابل	"	لو کان باطن الخف بزکی شرح
۳۴۱	قوله کنت رجلاً نذراً فذکرت	۳۲۰	صلوة فی مبارک الابل	"	سبح علی ظاہر الخفین واسفلها
"	ذکر للنبی صلی اللہ علیہ وسلم	۳۲۱	باب اختلاف علماء	"	حدیث کے جوابات
۳۴۲	سائل کی تعیین میں روایا مختلفہ	"	بول ما کول اللحم کی طہارت کی بحث	۳۰۳	فضائل میں حدیث ضعیف
"	تنبیہ	"	باب الوضوء من مس اللحم النبی	"	پر عمل کے شرائط
۳۴۳	باب فی الاکسال	"	باب فی ترک الوضوء من سن المیتة	"	باب فی الانتضاح
"	اس سلسلہ میں امام بخاری	۳۰۵	باب فی ترک الوضوء	"	باب ما یقول الرجل اذا توضأ
"	کے مسلک کی تحقیق	"	من ماست النار	"	ادعیہ ثابتہ فی الوضوء
"	الما من المار حدیث کی توجیہات	۳۰۶	باب کے شروع میں کتابت بسلمہ	"	اعضار وضوء کی ادعیہ کی بحث
۳۴۶	باب فی الجنب یعود	"	وضوء من ماست النار میں	۳۰۷	جنت کے ابواب ثمانیہ
"	طاق ذات یوم علی نسائہ	"	مصنف کا مسلک	"	باب الرجل یصلی الصلوات
"	حدیث کی شرح اور متعلقہ احادیث	۳۲۵	وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا	"	وضوء واحد
"		۳۲۶	تقدیم العشاء علی العشاء	"	کند کے راوی کے بارے
۳۳۸	باب الوضوء لمن اراد	۳۲۸	باب التشدید فی ذلك	۳۰۸	میں حضرت کی تحقیق
"	ان یعود	۳۲۹	باب الوضوء من اللبن	۳۰۹	باب فی تفریق الوضوء
۳۳۹	باب فی الجنب ینام	"	باب الرخصة فی ذلك	"	موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ
"	مسودہ بدل میں ایک	۳۳۰	باب الوضوء من الدم	۳۱۰	باب اذا شک فی الحدث
"	اصطلاح کا واقعہ	۳۳۲	دم کی مقدار معفو میں اختلاف	"	نواقض وضوء کی ابتداء
۳۵۰	باب الجنب یأکل	۳۳۳	باب فی الوضوء من النوم	"	شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۳۵۱	باب من قال الجنب یتوضأ	"	لیلۃ التعریس کے واقعہ پر	۳۱۱	الرجل شکی سے متعلق نقلی تحقیق
"	باب فی الجنب یؤخر الغسل	۳۳۵	ایک شبہ اور اس کا جواب	"	ریح القبیل کے ناقض ہونے میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۶	باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل	۳۶۱	باب فی الرجل یجد البیلة فی منامه	۳۵۳	لا تدخل الملكة بیتاً فیہ کتب کیا اس میں کلب ماذون الاخذ داخل ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کا اختلاف
۳۷۷	قوله انی امرآة اشدر منفرأسی ان	۳۶۲	مسئلة الباب کی حنفیہ کے نزدیک چودہ شکلیں		قوله من غیر ان یس مار قال ابوداؤد ہذا الحدیث وہم اس مقام کی توضیح و تحقیق
۳۷۸	قوله کن لغتسل وعلینا الضاد		ائمہ ثلاثہ کے مذاہب		اس بارے میں امام طحاوی کی رائے
۳۷۸	باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی	۳۶۳	باب فی المرأة تری ما یری الرجل حدیث الباب کی روایتیں ہیں	۳۵۳	باب فی الجنب یقرأ مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ
۳۷۹	مار مخلوط سے طہارت میں اختلاف	۳۶۵	اختلاف رواة اور اس کی توجیہ	۳۵۵	باب فی الجنب یقرأ مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ
	باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة		باب فی مقدس الماء الذی یحزئی به الغسل		باب فی الجنب یصافح قوله ان المسلم لیس بنجس
۳۸۰	باب فی مواکلة الحائض وجامعتها	۳۶۷	باب فی الغسل من الجنابة قوله اذا اغتسل دعا بشئ نحو	۳۵۶	باب فی الجنب یدخل المسجد مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ مع دلائل
۳۸۱	باب فی الحائض تناول من المسجد	۳۶۸	الحلاب اور اس پر امام بخاری کا ترجمہ الباب	۳۵۷	مسئلة الباب میں حضرت علیؑ کی خصوصیت
۳۸۲	باب فی الحائض لا تنقض الصلوة	۳۶۹	ابتداء غسل میں وضو اور اس سے متعلق اختلافات		استثناء باب علی و باب ابی بکر کی روایات اور ان کے درمیان تطبیق
۳۸۳	باب فی اتمیان الحائض		تسج بالمندیل کی بحث اور اس میں اختلاف علماء		باب فی الجنب یصلی بالقوم و ہونا میں
۳۸۵	باب فی الرجل یصیب منہا ما دون الجماع	۳۷۰	وضو کے بعد نفض الیدین کی بحث و اختلاف علماء	۳۵۹	امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں
	مباشرت حائض کے الواع و اختلاف ائمہ	۳۷۱	ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ		
	قوله ان تنزر اس لفظ کی جامع اور واضح تحقیق	۳۷۲	علق رأس اولی ہے یا اتخاذ شعر	۳۶۰	
۳۸۶		۳۷۵	باب فی الوضوء بعد الغسل		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۵	باب من قال توجهاً لكل صلوة	۳۸۸	باب من قال اذا قبلت { الحیضۃ تدع الصلوة	۳۸۸	قوله كنت اذا حضرت نزلت { عن المثال على المحسير
"	باب من لم يذكر الوضوء	۳۸۹	قوله فانه دم اسود يعرف	۳۸۹	الرباب الاستحاضه
"	الاعند الحدث	۳۹۱	قوله وبذا العجب الامرین الی	"	باب من قال تدع الصلوة { فی عدة الايام ۱۶
"	یہ باب مسلک مالک کے	۳۹۲	کی تشریح	"	استحاضہ کی روایات میں { مضنیہ کا اہتمام واعتبار
"	اثبات کیلئے ہے جمہور علماء کی	۳۹۳	باب ما روی ان المستحاضہ	"	استحاضہ کی تعریف اور { اس کی ابتدائی ابحاث
"	فرق سے حدیث الباب کا جواب	۳۹۴	تغتسل لكل صلوة	"	انواع مستحاضہ مع اختلافائم
۳۱۶	باب فی المرأة توی المفضرة	۳۹۵	غسل لكل صلوة والی حدیث کے	۳۹۱	استحاضہ کا حکم اور اقل مدت { واکثر مدت حیض میں اختلافائم
"	والکدرۃ بعد الطهر	۳۹۶	بارے میں منف کی رائے اور	۳۹۲	عند الحنفیہ عدم اعتبار تمیز کا نشا
"	باب فی المستحاضہ	۳۹۷	طرز غسل	"	امام ترمذی و بیہقی کی رائے { میں فاطمہ بنت ابی حبیش مہیزہ ہیں
۱۱۷	یغشاها زوجها	۳۹۸	جمع بین الصلوتین بغسل والی	۳۹۳	امام بیہقی کی رائے حدیث { ام سلمہ کے بارے میں
"	وطی مستحاضہ کے بارے میں { اختلاف روایات	۳۹۹	حدیث پر مسلک احناف کے	"	قال البرداء و رواہ قاده { عن عروہ مصنف کی غرض
"	باب ما جاء فی وقت النساء	۴۰۰	پیش نظر اشکال اور اس کی توجیہ	"	اور اس مقام کی صحیح تحقیق { امہات المؤمنین کے
۳۱۹	باب الاغتسال من الحيض	۴۰۱	مثل اول وثانی سے متعلق مولانا	"	استحاضہ کی بحث { بنات حبش کے استحاضہ میں اختلاف
۳۲۰	فرصة مستسکة کی تشریح	۴۰۲	الورشاہ صاحب کی مخصوص رائے	"	
۳۲۱	باب التیمم	۴۰۳	باب من قال تغتسل { من طهر الی طهر	۳۹۵	
"	تیمم سے متعلق مباحث عشرہ	۴۰۴	بذالباب عندی من اصعب البواب	"	
۳۲۲	کس تیمم سے نماز پڑھنا صحیح ہے	۴۰۵	باب من قال تغتسل { من طهر الی طهر	۳۹۹	
"	حدیث عمار باوجود اضطراب { کے صحیحین میں	۴۰۶	باب من قال تغتسل { کل یوم مرة	"	
۳۲۵	قوله فنزلت آية التیمم	۴۰۷	باب من قال تغتسل بین (الایام	"	
"	آیت تیمم کا مصداق	۴۰۸		"	
"	قوله عرس باولات البیث اولات	۴۰۹		"	
۳۲۶	البیث کی تحقیق و تعیین	۴۱۰		"	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۵۲	باب فی الرجل یسلم فیومر بالفضل	۲۳۹	شخص مجروح کے جمع بین غسل	۲۲۷	قولہ من جزع ظفار اس لفظ کی
۲۵۲	تقدیم غسل کا فرکی بحث	۲۴۰	والتیمم میں اختلاف علماء		تشریح و تحقیق
۲۵۲	باب المرأة تغسل ثوبها	۲۴۰	باب فی التیمم بعد الماء		قول الزہری ولا یعتبر بهذا الناس
	الذی تلبسہ فی حیضها		بعد ما یرہ لی فی الوقت	۲۲۸	تیمم جنب کے بارے میں حضرت
	صحۃ صلوٰۃ کے لئے طہارت	۲۴۱	باب فی الغسل للجمعة		ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری
	کے شرط ہونے میں اختلاف		باب سے متعلق ابحاث بستہ		کا مباحثہ
۲۵۵	قولہ و لتستغنی بالم ترکہ شرح	۲۴۲	حضرت شیخ زکی رائے میں غسلا	۲۳۰	باب التیمم فی الحضرة
	ازالہ نجاست کے لئے		ثلثہ غسل اسبوع و یوم الجمعة	۲۳۱	امام طحاوی کا استنباط
	تعیین مار میں اختلاف		و صلوٰۃ الحمد		تیمم فی الحضرة کے اسباب و وجوہ
۲۵۶	باب الصلوٰۃ فی التوب	۲۴۶	قولہ من غسل یوم الجمعة		بالتفصیل مع اختلاف ائمہ
	الذی یصیب اہلہ فیہ		و اغتسل کی تشریح	۲۳۲	قولہ دخلنا علی ابی الجیم ابو الجیم
	مٹی کی نجاست و طہارت		مٹی الی الجمعة کا ثبوت اور		دا بواجیم کی تحقیق
	میں اختلاف		اس کی فضیلت		کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل
	باب الصلوٰۃ فی شعر النساء	۲۴۷	کلام عند الخطبہ کا حکم و اختلاف		اور مصنف کا اس پر نقد
۲۵۷	باب الرخصة فی ذلك		اکثر الاعمال ثوابا	۲۳۳	باب الجنب یتیمم
۲۵۸	باب المعنی یصیب الثوب	۲۴۸	غسل میت سے وجوب غسل		تیمم کے طہارت مطلق ہونے
	مسئہ طہارت و نجاست مٹی		میں اختلاف	۲۳۵	میں حنفیہ کی دلیل
۲۵۹	میں فریقین کے دلائل		قولہ من اغتسل غسل الجنابة کی شرح		باب اذا خاف الجنب
	حافظ ابن حجر کا امام طحاوی	۲۴۹	قولہ ثم راح فکا ثنا قرب بدتہ	۲۳۶	البرد ایتیمم
۲۶۰	کے کلام پر نقد اور اس کا جواب		حدیث کی تشریح اور متعلقہ ابحاث		قولہ فی غرۃ ذات السلاسل
۲۶۱	امام طحاوی کی رائے کا حاصل		نئی شریف کی ایک		اور اس کی وجہ تسمیہ
	باب بول الصبی	۲۵۰	روایت کی تشریح	۲۳۸	باب فی المجروح یتیمم
	یصیب الثوب		عبداللہ بن مسعود کا ایک معمول		مغنی کے غلط فتوے پر عمل کی وجہ سے
۲۶۳	باب الارض یصیبها البول	۲۵۱	باب الرخصة فی ترک الغسل یوم الجمعة		کوئی شی اگر تلف ہو جائے تو اسپر ضمان
					ہے یا نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۷۱	صحت غسل کے لئے طہارت عن الخبیث کے شرط ہونے میں اختلاف	۴۶۸	قولہ انی امرآة ایل ذیلی وامشی فی المکان القدر	۴۶۲	تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء
۴۷۲	باب فی البزاق بیب الثوب	۴۶۹	حدیث الباب کی تشریح اور اس کی تاویل	۴۶۴	بعض شراح کا حنفیہ پر یہی تقدیر باب فی طہور الارض
۴۷۳	حسن اختتام	۴۷۱	باب فی الاذی یصب للنعل باب الاعادة من النجاسة تکون فی الثوب	۴۶۶	اذا بیست باب فی الاذی بیب الذیل

قدم الجزر الاول وولیه الجزر الثاني. اوله كتاب المشلوة



MAKTABA KHALILIA, MOHALLA MUFTI, SAHARANPUR (U.P.) Ph- 247 801.

۲ صفر ۱۳۱۶ھ

بسم اللہ

ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس کتاب کی تصنیف حضرت مولانا صاحب نے فرمائی ہے اور اس کی تصنیف میں مولانا صاحب نے اپنی رائے اور اجتہاد سے لکھی ہے۔ اس کتاب میں مولانا صاحب نے جو احادیث اور روایات لکھی ہیں ان سے مولانا صاحب نے اپنے اجتہاد سے لکھی ہیں۔ اس کتاب میں مولانا صاحب نے جو احادیث اور روایات لکھی ہیں ان سے مولانا صاحب نے اپنے اجتہاد سے لکھی ہیں۔ اس کتاب میں مولانا صاحب نے جو احادیث اور روایات لکھی ہیں ان سے مولانا صاحب نے اپنے اجتہاد سے لکھی ہیں۔

Handwritten notes in Urdu, possibly a review or commentary on the book.

تقریظ

از صدیقِ مخلص صاحب التالیف و التالیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری
استاذ حدیث جامعہ الامارات العربیہ المتحدہ، العین،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مَعْتَدًا وَآلِهِ

وَاصْحَابِهِ اَجْمَعِیْنَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَانٍ

اَلْیَوْمِ اَلدِّیْنِ

میکرنے سعادت و مسرت کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد عاقل صاحب دام مجد ہم کی گراں قدر کتاب
الدر المنفود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابو داؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابو داؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام
ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے ہمارے بڑے دینی مدارس میں جہاں دورہ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابو داؤد کو تدریسی لحاظ سے
بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور الثرم قدہ کے یہاں اس کتاب کا یہ اہتمام
تھا، سنن ابو داؤد پر علماء کی متعدد شروح و حواشی کے باوجود حضرت اقدس نور الثرم قدہ نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس
کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابل حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کر دی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان
کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گزر چکا تھا، اور اپنے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا
صاحب مہاجر مدنی نور الثرم قدہ کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاذ و شاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت
اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں پایہ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں
متعدد بار شائع ہو چکی ہے، اور آخر میں استاذ محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نور الثرم قدہ کی خصوصی عنایت سے قاہرہ
سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نور الثرم قدہ کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دو سال تک اس

لہ ان میں سے بعض شروح و تعلیقات کا تعارف ناچیز نے اپنی کتاب محمد میں غلام اور ان کے علمی کارنامے میں اور زیادہ تفصیل سے اپنی
تصنیف، الامام ابو داؤد الحدیث الفقیہ، میں کرایا ہے، یہ عربی تصنیف و مشق و بیروت سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے،

کی طباعت اور حواشی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منصفہ شہود پر آئی ہیں

ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف مصر و شام کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے

بذل الجہود میں بعض مقامات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت

اقدس شیخ الحدیث نور الثرم قدہ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور سنن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی باریکیوں سے

واقف ہو وہ بذل الجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں شخص تیار کر دے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین

کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہو جائے، محترم مولانا محمد عاقل صاحب مدرس المدین مدرسہ مظاہر علوم جو حضرت شیخ الحدیث

نور الثرم قدہ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت و اجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے

اور انہوں نے اپنے تعلیمی و تدریسی و تالیفی مراحل حضرت ہی کی زیر نگرانی و سرپرستی طے کئے ہیں، اور عرصہ دراز سے حدیث پاک

اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب

خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کر کے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بنا پر ہمارے کتاب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبہ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور

علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے غیر عطا فرمائے اور اس کتاب اور انکی

دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشنے، آمین، وماذا لک علی اللہ بجز عین۔

ڈاکٹر تقی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ

العین،

۵ ربیع الاول ۱۴۱۳ھ

پیش نظر

الحمد لله حمدًا موافقًا بنعمہ مکافئًا لمزیدہ والصلاة والسلام علی سیدنا محمد بنی الامی
والصاحبہ وبعث

موجودہ دور میں علم دین سے جو بے رخی برتی جا رہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً نصاب کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کتاب پکھنے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے حل کتاب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ اتنا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تقاریر کو درس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض باصلاحیت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرسے کے ایک متعلم (مولوی ثناء اللہ ہزار کی باغی) نے بندہ کی ابو داؤد شریف کی درسی تقریر کو ضبط کیا تھا، احقر کی نظر سے بھی وہ گذری تو اس وقت مجھے متعلم موصوف کی محنت و کاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کر لیا تھا، اور بوقت مطالعہ کتاب (ابو داؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کیا، اور بعض احباب نے اس کو طبع کرنیکا مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعت کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہ کی، اس لئے اسالہ کے شروع میں بندہ نے بنیت طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ تویح و تنقیح حسب ضرورت ہو رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوری پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت افزائی بھی فرمائی حضرت مولانا کا علمی ذوق و اہتمام اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلا سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بجز اللہ تعالیٰ موصوف کی دعا کی برکت سے اخیر سال

تک ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہو گیا، کتابت کا کام پہلے ہی سے شروع ہے، اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت مکمل آگئی ہے سنن ابوداؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں انداز یہ ہے کہ کتاب القلوۃ والزکوٰۃ اور کچھ حصہ کتاب الحج کا آجائے گا، اور انشاء اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، وما ذلک علی اللہ بغزیر وہو المیسر لکل عسر۔

اس تقریر میں جہاں تک حل کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر ماخذ بذل الجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخ برکے حواشی بذل ودیگر شروع حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا، یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہ اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابوداؤد شریف ان دونوں بزرگوں سے الگ الگ دو مرتبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے مؤخر الذکر سے سنہ ۱۳۳۸ھ میں جو احقر کے دورہ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے سنہ ۱۳۴۰ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابوداؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لامع الدراری کی تالیف کا کام جب سال مذکور میں پورا ہو گیا تو چونکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہو گیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا کہ میری کتاب (سنن ابوداؤد) پر جو میرے حواشی دین السطور ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں! حضرت نے اس کی تمہین فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ وہیں حضرت کی دارالتصنیف میں شروع ہو کر اخیر سال تک کتاب پوری ہو گئی، فالحمد للہ علی ذلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نالائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو۔ امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سوں کے لئے بذل الجہود سے استفادہ بھی آسان ہو گا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسرا اصول الی بذل الجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل الجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر یہ دوسرا نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل و املاء اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیزم مولوی عبید الرحمن مظاہری گلبرگوی (کرناٹک) نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایان شان جزا خیر عطا فرمائے، دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس کام کی بسہولت تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، والدین اور اساتذہ خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حق میں موجب اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے نائد نافع بنائے۔ آمین،

والحمد للہ اولاً و آخراً

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۱ رجب المرجب ۱۳۴۱ھ

لیکن اس تیسری میں بھی تامل رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخ نے ابوداؤد کی حضرت گنگوہی کی تقریر جمع کردہ حضرت مولانا محمد عیسیٰ صاحب کے لئے تجویز فرمایا تھا لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوتی تو اسی نام کو مقید بعربی کر دیا جائے گا، اللہ المنفود علی سنن ابی داؤد (عربی)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَيِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِیْنَ
اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَحْمَدُكَ وَاَسْتَعِیْنُكَ

بحث ہدایۃ السبق یوم الاربعاء | ہمارے مشایخ و اساتذہ نور اللہ مرقدہم کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء یعنی چہار شنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا فی الجملہ اہتمام اور رعایت فرماتے تھے، اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل حاصل معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلم میں اپنے استاذ صاحب ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا الشیخ الامام یوحنا الدین، حمدا للہ یوقف ہدایۃ السبق علی یوم الاربعاء، ہمارے استاذ یعنی صاحب ہدایہ سبق کی ابتداء کے لئے بدھ کے دن کا انتظار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،

ما من شیء یبدئ یوم الاربعاء الا وقد تم

مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے، جیسا کہ علامہ سخاوی نے "المقامد الحسنہ" میں لکھا ہے کہ لواقف لہ علی اصل یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاوی نے مندرجہ بالا حدیث کا معارضہ کیا ہے طبرانی کی اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یوم منسب منسقب کا مصداق ٹھہرایا ہے،

ملا علی قاری نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاوی کا لواقف لہ علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ صاحب ہدایہ جیسا فقیہ محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انہوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا، اس لئے یہ دن کفار و اعداء اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود و مبارک ہوا۔

صاحب ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں واقع ہے، ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چہار شنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سراسر

لہ بندہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبق شروع کرنے سے پہلے یہ دعا پڑھتا ہے اس کا مأخذ فعل بلال مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ہے جو باب الاذان فوق المنارہ کی روایت میں آرہا ہے۔ ۱۲ منہ

تذکرہ مولانا عبدالحی فی الفوائد البہیہ من ترجمۃ صاحب ہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے ذکر فرمائی ہے، ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دو شنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، واللہ اعلم بصحیحہ الحدیث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

مقدمۃ العلم

اساتذہ و علماء درس کا ہمیشہ سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو پڑھے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزان و منطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جاننا ضروری ہے۔

جاننا چاہیے کہ مقدمۃ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب، ان دونوں میں فرق آپ حضرات مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بدیہی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے ہے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے، آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے۔ اولاً مقدمۃ العلم

سلسلہ اس سلسلہ میں گزشتہ سال رفیق محترم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سنن کی ابتداء یوم الاثنين (دو شنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے۔ اس سے حصول علم میں سہولت رہتی ہے، جسکے الفاظ یہ ہیں، اطلبوا العلم یوم الاثنين فاضل میسر، صاحبہ، ابو نعیم اعفانی نے اس کو تاریخ اصعبان میں بسندہ حضرت انس سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی محض قوت کا حصول معلوم نہیں،

سلسلہ متقدمین کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے، علامہ تقا زانی نے اس کا اختراع کیا ہے جیسا کہ مطول شرح تلخیص سے معلوم ہوتا ہے اور منشا اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے، سلسلہ جملہ صحاح ستہ ایک ہی فن یعنی فن حدیث کی کتابیں ہیں، لہذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا، اور سب جگہ یہ مقدمۃ کام دے گا، بخلاف مقدمۃ الکتاب کے، کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے اس لحاظ سے مقدمۃ العلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا، اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے، اسی لئے مقدمۃ العلم کو ہم یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔



سینے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں، تعریف، موضوع، غرض و غایت، اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں جن کو ردس ثمانیہ بھی کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں، یہ

اعلم ان مبادی هل فن عشرہ الحد والموضوع ثم الثمرہ
الام والاسم داد حکم الشارع وفضلہ ونسبہ والواضع
ومسائل والبعض بالبعض اکتفی ومن درى الجہم حاز الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور الثمرہ قدہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم والکتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے۔ مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱۔ تعریف ۲۔ موضوع، ۳۔ غرض و غایت، ۴۔ سہ، ۵۔ مدون، ۶۔ نسبت ۷۔ مرتبہ ۸۔ قسمتہ تبویب، ۹۔ آٹھ امور وہ ہیں جو ردس ثمانیہ کہلاتے ہیں، اور علماء اسلام نے اس پر نویں چیز یعنی حکم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی یہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی وہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوسے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات و اشتات کے قبیل سے ہیں، ۱۔ نسخ کتاب ۲۔ شروع و حواشی ۳۔ سند حدیث ۴۔ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہوں گے، اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

تعریف حدیث جانتا چاہیے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے نہیں معلوم ہوگا کہ ایک تو ہے علم بلاغت و فن بلاغت اور ایک بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے، اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کی جاتی ہے، علم بلاغت کی الگ جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایت حدیث یا اس طرح کہئے علم الحدیث روایت علم الحدیث درایت، اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورہ حدیث کی تمام کتابیں علم روایت حدیث سے تعلق رکھتی ہیں، اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے، مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جانتے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لی جائے۔ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، احوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امت نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تقریر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہوگی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

لہ اس سے مراد منطقی کی نئی ہے، ورنہ تعریف بمعنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے، یعنی آپ کی تقریر سے، وہ اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر نکیر نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال و افعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کہنے بنی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین المحدثین والاصولیین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لانہ حجة ایضاً، اور احوال دو قسم کے ہیں، اختیاریہ اور غیر اختیاریہ (یعنی آپ کا علیہ مبارک، قد، چہرہ وغیرہ) یا یوں کہئے خلقیہ اور غلیقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں قسمیں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، کل ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی الحركات والسکنات فالیقظة والنماز، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خلقیہ یعنی احوال غیر اختیاریہ کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہوئی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایت کی، جو یہاں مقصود ہے، اس کے بعد علم الحدیث درایت کی،

تعریف علم حدیث

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، هو علم يعرف به اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله، علامہ کرمانی دینی نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطی نے اس پر لکھا ہے،

هذا غیر محذور، یعنی یہ تعریف واضح اور مستقیم نہیں ہے، ان کا یہ اشکال صحیح ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو سیرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطی نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، هو علم یشتمل علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و روایاتہا و ضبطہا و تحویر لفاظہا، یعنی علم روایت حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو صحیح الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالباً اس تعریف میں احوال کو اختصاراً

۱۔ اس کی مثال حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہما السلام کا قصہ ہے جو مشہور و معروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے، بلکہ خاموش رہیں گے، مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے ایسے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور فوراً نکیر فرمائی۔ حضرت شیخ فرماتے تھے کہ گویا کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایت حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ روایت ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایت حدیث کو علم روایت حدیث بنا رکھا ہے، اتنی بظلمت۔

حذف کر دیا گیا ہے۔ اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آسکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک نکیر کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے، علم درایۃ حدیث کی تعریف جو نہایت مختصر و جامع ہے، حافظ ابن حجر نے اس طرح فرمائی ہے، معرفۃ القواعد المعرفۃ بحال الراوی والمروی، یعنی فن درایۃ حدیث ان قواعد و اصول کا جانتا ہے جن کے ذریعے سے روایۃ اور روایات کے احوال پہچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذوقواہن تعدید درکھا احوال متن و سند

فذا لک الموضوع والمقصود ان يعرف المقبول والمردود

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصول حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفت حاصل ہو جائے، کہ کونسی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کونسی حدیث مردود و غیر معتبر ہے۔

علامہ کرمانی بڑے محدث ہیں، اور حافظ ابن حجر و علامہ عینی وغیرہ سب سے

موضوع علم حدیث

مقدم ہیں، انہوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا

ہے، ہذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ہمارے اساتذہ علامہ کاظمی، ہمیشہ تعجب فرماتے تھے، کہ انہوں نے ذات رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

لے جس کا دوسرا نام علم مصطلح الحدیث اور اصول حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث بھی کہا جاتا ہے، صاحب پہل نے لکھا ہے کہ علم درایۃ حدیث اور علم اصول حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وهو کما قال کما فی مقدمۃ التدریب و کذا یشہر من مطالعۃ الکتب لا کما یتوہر من مقدمۃ الاوجز انہما علمان متغاثران، قتائل،

علم درایۃ حدیث کی ایک مفصل تعریف سیوطی نے یہ بیان کی ہے، هو علم يعرف منه حقیقۃ الروایۃ و شروطها وانواعها واحکامها و حال الروایۃ و شروطها و اصناف الروایات وما يتعلق بہا، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایۃ حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایۃ کیسے کی جائے اس کے معتبر طریق کیا ہیں، شرائط اور الواضحات کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کونسی روایت مقبول ہوتی ہے اور کونسی مردود، اسی طرح روایۃ کے جرح و تعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر اصطلاحات فن معلوم ہوں۔ روایۃ کہتے ہیں نقل الحدیث باسند کہ۔

ہے، شراح نے علامہ سیوطی کے اپنے استاذ کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطی کے نزدیک بھی درست ہے، حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصفِ انسانی اور ایک وصفِ رسالت، اور کرمانی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصفِ رسالت کے اعتبار سے علمِ حدیث کا موضوع ہے نہ کہ وصفِ انسانی اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالت کو موضوعِ طلب سے کیا واسطہ؟ اور انسان و بدن انسان علمِ طلب کا موضوع ہے، صحت و مرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوں گی۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے مقدمہ اور چیزیں یہ ہے کہ ذاتِ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علمِ حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علمِ حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علمِ روایت حدیث جس میں ہم بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخ نے فرمایا کہ علمِ روایت حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف و کیفیات سند کے لحاظ سے

غرض کہتے ہیں مالا جملہ الفعل کو یعنی جس شئی کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئی مرتب ہوتی ہے اس کو

علم حدیث کی غرض و غایت

غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئی آدمی کے منشا و مقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشا کے خلاف ہوا ہے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، لہذا غرض خاص اور غایت عام ہوتی، جیسے تاجر حصولِ نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ بخاری شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے، پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، سنا

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، نصر اللہ امرأ سجع مقالتي فوعاها وادلاها فربت حامل فقير غير فقير ورت حامل فقير من هو افقه منه رواه الترمذی اور ابوداؤد شریف میں یہی مضمون زید بن ثابت کی حدیث مرفوعہ میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تروتازہ خوشحال اور سربسز و شاداب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحديث) اس میں دونوں احتمال ہیں کہ جملہ دعائیہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہیم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، فزبت مبنیٰ او علیٰ لہم سامع یعنی جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم و حفظ وغیرہ اوصاف میں استاذ سے بڑھے ہوتے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علمائے لکھا ہے کہ، ما من رجل یطلب الحدیث الا کان علی وجہہ نضرة، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور ترققازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، تعرف فی وجوہہم نضرة النعیم اللہ، اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، ان اولی الناس بی یوم القیامۃ اکثرہم علی صلاۃ، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہما، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرت صلوٰۃ کیساتھ ہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو صلوٰۃ و سلام پڑھنے اور لکھنے کی سب سے زیادہ نوبت آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللہم ارحم خلفائی، اسے الشیر سے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما صحابہؓ نے پوچھا، یا رسول اللہ! من خلفائک؟ اسے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں آپ نے ارشاد فرمایا، الذین یورثون لحدیثی ویعملونھا الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں، جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرما رہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت و سعادت کی بات ہوگی، تو خلاصہ یہ کہ یہ دعائیں اور بشارتیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ :- جانتا چلے ہے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل سن کر جو احادیث بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مغرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہئے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ جو اپنے زمانہ کے رأس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف و تالیف میں گزری۔ مگر اس کے باوجود مقدمہ لامع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ نحن لسنا ببعثین۔ یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدث نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔ محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے۔ دراصل ہم تو مبتدیان ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے مجملات کی تشریح ہے، لہذا حدیث پاک کے بغیر صحیح معنی میں فہم قرآن حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ ^{رحمۃ اللہ علیہ} چنگی کا پاٹ، فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا رعبیدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوتے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اسس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں۔ پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقتضی ہے۔ اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض ہے۔ من احب شیئا اکثر من ذکرہ، مقولہ مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاذ محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفتہ کیفیۃ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں دینی استاذ محترم مولانا عاقل صاحب کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح السعاد

۱۔ یہ حضرت نور اللہ مرقدہ کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجائے۔

۲۔ حضرت شیخ زفر ماتے تھے کہ اگر غرض کہ حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی فائدہ نہ ہو، کچھ بھی ثواب نہ ہو، اس کے پڑھنے کے لئے یہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے،

۳۔ خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، اما بعد فان التمسک بہدیه لایستتب الا بالافتقار لما صدر من مشکوٰۃ والا اعتصام بحبل اللہ لایتم الا بیان کشفہ، جملہ اولی سے مولانا امیر احمد صاحب کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہی ہے، اور جملہ ثانی سے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالعبد للہ علی ذلک،

نے اس طرح لکھا ہے انقلی بالآداب النبویہ، والتوقی عما یکرہ وینبھا... یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و اوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا، اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، الاعتزاز عن الخطاء فی الانتساب لی النبوی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اچھی طرح محدثین ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیر حدیث، کلام رسول و کلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فن حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علمائے بیان کیلئے ہے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر ہو اس یعنی قدرۃ علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہوا جائے تو اس سے طالب حدیث میں شانِ محابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور محبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال و اوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم دینیہ کی "الفوز بسعادة الدارين" بیان کیجاتی ہے،

فائدہ:- جاننا چاہئے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد و تباہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد و ثمرات ہیں، جو انسان کی حسب حیثیت و صلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شئی کے بہت سے فوائد و منافع ہو سکتے ہیں،

سہمہ | بمعنی فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ، سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجر نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱- حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (بمعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲- حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال و افعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال و افعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علمائے لکھا ہے کہ نبی علیہ البقوۃ والسلام کے اقوال و افعال و احوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے۔ بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیانِ دین ہیں اور سورۃ الضحیٰ میں اسی بیانِ دین کو حدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربک فحدث، یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیسا کہ بعض دوسری آیات میں ہے، پس حدیث کا تسمیہ حدیث کے ساتھ اسی حدیث سے ماخوذ ہے، اس کی قدر سے مزید وضاحت یہ ہے کہ دراصل، واما بنعمۃ ربک فحدث مربوط ہے ووجدک ضالاً فدی کیساتھ اور آیت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور ناواقف پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں)، لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں حدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث ماخوذ ہے۔

حدیث کے قریب المعنی چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق | جانا چاہئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اثر اور سنت

یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف؛ جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیسا کہ آپ نور الانوار اور شرح منجہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں:

جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، بعضوں نے حضور کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباہی ہے۔ حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو خاص یعنی، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن غیرہ، کہا ہے۔

اب رہا فرق درمیان سنت و حدیث کے، سو بعض نے تو ان کو ایک دوسرے کے مرادف کہا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوعہ و موقوفہ دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طحاوی نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایات مرفوعہ و موقوفہ سب ہی لائے ہیں اور بعض علماء نے اثر کو خاص قرار دیا ہے، موقوفہ کیساتھ، مرفوعہ پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے، واذکر و انعمت اللہ علیکم وما انزل علیکم من الكتاب والحکمة یعظکم بہ، الایۃ، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی، الایۃ، ان دون آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے دین کو نعمت سے تعبیر کیا ہے۔ ۲۔ اور قاما الیتیم فلا تعہر الہم یجدک یتیمًا قادی سے مربوط ہے، واما السائل فلا تعہر، ووجدک عائلًا فاعنی سے مربوط ہے، گویا لفظ وشر غیر مرتب ہے ۳۔

مدون اول (اور تدوین حدیث)

تدوین حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین و کبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب

کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ سینوں میں محفوظ تھے، تصنیف و تالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے کہ عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث صحابہ کرام و تابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابہ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا صحابہ کے متبرک نفوس سے خالی ہو جائے اس لئے کہ حضور کے وصال کو تقریباً سو برس ہو چکے تھے، ۹۹ء میں حضرت عمر بن عبدالعزیز جب خلیفہ ہوئے تو انھوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا نہ ہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انھوں نے ۹۹ء میں اپنے زیر اثر مالک کے علماء و حفاظ حدیث کے نام فراہم کروانے فرمائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے، چنانچہ حافظ ابو نعیم اصفہانی تاریخ اصفہان میں لکھتے ہیں، کتب عمر بن عبدالعزیز الی الافاق انظر واحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوا اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خاص طور سے قاضی ابوبکر بن حزم کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیسا کہ موطا محمد میں امام محمد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے، اور امام بخاری نے صحیح بخاری باب کیف يقبض العلم کے ذیل میں تعلقاً ذکر فرمایا ہے، کتب عمر بن عبدالعزیز الی ابی بکر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه لي، فاني خفت دروسا لعلم وذهاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن حزم کے نام فرمان بھیجا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کرو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھجو، اس لئے کہ مجھے علم کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز کی تحریک پر اس وقت کے حضرت محمد ثین نے احادیث کو جمع کیا، ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا، ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک ابن شہاب الزہری جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبداللہ بن شہاب الزہری ہے، دوسرے ابوبکر بن حزم (ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم) چونکہ یہ دونوں حضرات معاصر وہم زمانہ ہیں، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے اور ابوبکر بن حزم کی وفات ۱۲۸ھ میں ہے اس لئے یقین کیسا تھا یہ تعیین نہیں کیجا سکتی کہ اول مدون ان دو میں سے کون ہے؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہری کی طرف ہے، یہی امام مالک حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی وغیرہ کی رائے ہے، اور امام بخاری کا میلان بظاہر ابوبکر بن حزم کی جانب ہے، اس لئے کہ حضرت امام بخاری نے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے۔

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبدالبر نے التہدید میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وفات پانچکے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابو بکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم واطلہ میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ہمیں جمع سنن کا حکم فرمایا، فکتبنا ہا دفترًا دفترًا، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفہ راشد کی خدمت میں بھیج دیا، انہوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیج دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھ دی تھیں، لہذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعبی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطی رح نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الی مشہد فتد سبق الیہما الشعبی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعبی نے کیا ہے، اور انہوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، ہذا باب من الطلاق جسیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعبی کو مدون اول قرار دیا جائے تقدم زمانی کی وجہ سے، اس لئے کہ شعبی کی ولادت ۱۸۰ھ ہے، اور زہری کی ولادت ۱۳۰ھ ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انہوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق - واللہ اعلم - یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعبی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند الاکثر الزہری وعند البعض ابو بکر بن حزم، ویظہر الیہ میل البخاری۔

فائدہ ۱- مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوین حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے حق تعالیٰ شانہ اس امت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاء دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی۔ چنانچہ علامہ نے خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیث شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

لہ من حدیث ابی ہریرۃ مرثوان ان اللہ یبعث لہذا الامۃ علی رأس کل مائۃ سنۃ من یجد لہا دینہا اخرجہ ابو داؤد فی کتاب الملاحم وکذا الطبرانی فی اللادسط والحاکم فی المستدرک۔

ہی کی من تدبیر اور معنی مشکور کا نتیجہ ہے، تقبل اللہ مساعیہ، وجزاک اللہ عنا وعن جمیع المسلمین خیراً۔
 ویسے علمائے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے، اور اس
 پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم و اصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب نور اللہ
 مرقدہ کی دعوت و تبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودہویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے
 اس کے بعد جاننا چاہیے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو
 اد پر گذرا، جس کو تدوین علی الاطلاق کہا جائے گا، یعنی کیفیت ما اتفق ہر نوع کی روایات
 و احادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا، دوسرا دور تدوین علی الابواب
 کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ چھانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب
 دی جائیں اس کے بعد پھر تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصحاح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ
 ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب
 سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی
 کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور
 ہیں، ابن جریر، ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریر ہے، شمیم بن بشر الواسطی، معمر بن راشد، یسعی امام مالک
 اور عبداللہ بن مبارک وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری
 علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلاثہ) کا ذکر علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ میں اس طرح فرمایا ہے۔

اول جامع الحدیث والاشتر
 واول الجامع للابواب
 ابن شہاب امر لہ عمر
 جماعۃ فی العصر ذواقتراب

۱۔ ان کی سوانح و سیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، بخلا ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالک کے بلاد واسط
 شاگرد رشید ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم المالکی المصری المتوفی ۲۴۱ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد و قناعت
 تقویٰ و طہارت، خوف و خشیت اور زمانہ خلافت میں مدد و انصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں، جن کا
 اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیلیہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدنیو ضمیمہ ہیں۔
 ۲۔ الفیہ بھی ایک نوع ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیہ سیوطی اور الفیہ عراقی مشہور ہیں

کتاب جریدہ شمیم مالک و معمر و ولد المبارک
 و اول الجامع باقتصار علی الصحیح فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی، مستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور خاص ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں، جیسے ابن جریر، شمیم، امام مالک، معمر بن راشد، لیمثیٰ اور عبداللہ بن مبارک، اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش رو حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ او جز میں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر کے کلام سے طبقات مدونین چار معلوم ہوتے ہیں، انہوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کی جاتی ہیں، مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبید اللہ بن موسیٰ القصبی اور نعیم بن حماد الخزامی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہو گیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند حمیدی، مسند ابو نعیم اور حضرت امام احمد بن حنبل کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرت تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقات کتب حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

کتابت حدیث

اس پانچویں نمبر۔ جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکرار باقی ہے
 یعنی کتابت حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ
 درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقہ فناہ یعنی منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوین حدیث
 کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سو سال بعد
 شروع ہوا جو کلام تکلم کے انتقال کے سو سال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے،
 اس طویل مدت میں بہت کچھ سہو و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب
 سے قدیم مجموعہ مؤطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً
 ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا سلسلہ یا سلسلہ میں تیار ہوئی، منکرین حدیث کے اس

نوع کے اشکالات و تعقبات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں چھپی ہیں، ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتابتِ حدیث اور تدوین حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوین حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابت حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا، لیکن نفس کتابت حدیث کا سلسلہ حضور کی حیات طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیث صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابتِ العلم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابت العلم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی

ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو جحیفہؓ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انہوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللہ او فہم اعطیہ رجل مسلم او ما فی ہذہ الصعیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور سمجھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی گئی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو جحیفہؓ نے پوچھا و ما فی ہذہ الصعیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل و فکاکھ الاسیروان لا یقتل مسلم بکافر، یعنی بعض دیات و قصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور نسائی کی روایت میں ہے، فاخرج کتابنا من قراب سیفہ، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔ ابو جحیفہؓ کے اس سوال کا منشا یہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مخصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ روافض کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرمادی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیشی کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمت اور تعظیم

۱۔ حضرت مولانا صیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف "نہرۃ الحدیث" کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک عمدہ اور مستند کتاب ہے، اور اسے دہلی میں مکتبۃ التشریح الاسلامی عربی میں مصطفیٰ حسنی السباعی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک یہی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ خطبہ مجھ کو لکھ دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری حدیث بھی ابو ہریرہؓ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ، ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد الا کثر حدیثا منی الا ما کان من حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص فانہ کان یکتب ولا یتب یعنی صحابہ کرام میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بجز حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اس لئے کہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابوداؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرطِ خوشی میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابلِ نقل نہیں ہوا کرتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ نہیں ضرور لکھ لیا کرو خواہ غضب کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقا، کہ میری زبان ہے ہر حال میں حق بات ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام "صحیفۃ صادقہ" رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے تھے، ما یرغبنی فی الحیوۃ الا الصادقہ والوہب، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے ایک تو یہی صحیفۃ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہب کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی وفات پر ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمرو روایت کرتے ہیں، چنانچہ حدیث کی کتابوں میں جتنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں یعنی عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ، وہ سب صحیفۃ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں۔

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضی تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرویات حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ اصحاب الاولیاء میں سے ہیں، اس

کن حدیث ابو ہریرہؓ را شمار

منج الف ورسد وہفتاد وچار

یعنی حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص صحابہ میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس اشکال کے متعدد جوابات دیئے ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۱۔ یہ اشتہار منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گو یہ بات ضرور ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کتابت حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہو جائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا) ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاص کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں، اور اگر اشتہار کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابو ہریرہ کے کلام کا مقتضی یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابو ہریرہ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیسا کہ پہلے گذر گیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کی قلت احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کا اشتغال بالعبادۃ تعلیمی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلتہ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی، اور ابو ہریرہ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابو ہریرہ وہاں پر تحدیث روایات میں مہمک تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابو ہریرہ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہ سے روایت کرنے والے اور ان کے شاگرد آٹھ سو تالیس ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابو ہریرہ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمرو کی روایات سے بھی زائد ہو گئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کو غم کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے صحائف میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے معانی

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث یعنی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن صحائف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفہ یرموکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہ کو یرموک سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں کئی جگہ ہے، نیز ابوداؤد شریف باب امارات الساعة میں ہے وکان عبد اللہ یقرأ الکتاب دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے، اس لئے کہ حسن بن عمر کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک روز ابو ہریرہ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابو ہریرہ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھرنے گئے اور وہاں جا کر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھیے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے، اس تعارض کا ابن عبدالبر نے یہ جواب دیا کہ حدیث ہمام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) اصح ہے، اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابو ہریرہ عہد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے، اس پر حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یكون بخطه کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہذا یہ بات متعین سی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابہ کرام کے مکتوبات اور نو شستے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سمرہ اپنے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، سند بزار میں، جسکی ایک سو روایات ہیں اور امام ابوداؤد نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سمرہ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں اما بعد

لہ ذکرہ فی الشیخ محمد یونس ابو نفوری۔ لہ سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں اما بعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ دراصل صورت حال یہ ہے کہ مکتوب سمرہ احادیث کا ایک جزء یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، گویا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سمرہ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھ دی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی تھیں، تو جس طرح مواظبہ وغیرہ کے شروع میں غلبہ کے بعد لفظ اما بعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے، اب بعد میں آنے والا ہر مصنف (بقیہ صفحہ آئندہ)

مذکور ہے، ایسے ہی ہمام بن منبہ کا صحیفہ من ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روزہ جتنے حیدرآباد میں طبع ہو چکا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط، اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلمبند کرا کر آپ نے اپنے عمال کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھا کر عطا فرمائی جب کہ وہ نجران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔

لیکن باقاعدہ کثرت سے اہتمام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابتِ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی ممانعت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن و من کتب عنی غیر القرآن فلیہ جہنم، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابہ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

مذکورہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

(بقیہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اول سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابو داؤد نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جو ردی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ انا بعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹا دو۔

۴۔ اور کہا گیا ہے کہ ہنی مقدم ہے، ازراذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔ بہر حال اسلاف میں تو کتابت حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا، لیکن بعد میں خلیفہ عادل عسمر بن عبدالعزیزؒ کے دور خلافت میں جواز کتابت بلکہ استحباب کتابت پر سب کا اجماع ہو گیا تھا، کما قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابت حدیث واجب ہے۔

نسبتہ جانتا چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں، شرعیہ و غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اصلیہ اور فرعیہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ سے ہے جواز قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن و حدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصل دین سے ہیں، لہذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اصلیہ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اصلیہ، اور نحو و صرف معانی وغیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

مرتبہ حضرت شیخ فرماتے تھے، مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم و تعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت کے لحاظ سے۔

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ الیہ کے بعد ہونا چاہتے، اس لئے کہ ہم مجاہدوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، الیہ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ نحو و صرف، معانی بیان وغیرہ علوم الیہ میں سے ہیں کہ قرآن و حدیث سمجھنے کے لئے آگاہ ہیں، اور تفسیر، حدیث و فقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم الیہ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ نحو و صرف کی تعلیم ابتدا میں دی جاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کی۔

دوسری تعبیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی تقریر بخاری میں ہے، اور صاحب شرح تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعبیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے، یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لا اعلم علماً افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں،

حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ، اور علم العقائد، اور بعض علمائے علم تصوف کو مستقل شمار کر کے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح عقائد کی مشہور شرح النبراس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطیؒ تدریب میں اس علم کی شرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پھر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں) اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ منسخرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التماسیر ملجا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرما رہے ہیں، اور بظاہر بھی یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی افضلیت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زائد افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ میں مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قصہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث المقاصد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں آیت من کتاب اللہ خیر من معتدوا لہا، مگر علامہ سخاویؒ نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایت کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انہوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا و ما فیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذات گرامی ہے بحیثیت وصف رسالت کے اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی و ایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے نہ باعتبار صفت باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الہی و صفت باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے

موضوع سے، وقد بقی بعض خیابانی الزوایا،

قسمتہ و تبویب جس طرح کتاب کی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھ دیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمتہ اور تبویب ہوتی ہے، مثلاً، مناطقہ علم منطق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، تصورات اور تصدیقات یا قول شارح اور حجت صاحب تلخیص نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول فی علم المعانی وهو یخصونی ثمانیۃ ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جسا ننا چاہیے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں ابواب ثمانیہ میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے، اس کا مضمون ان ابواب ثمانیہ سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا، اور وہ ابواب ثمانیہ یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر تاریخ، رقائق، مناقب آداب، فتن محضرات محدثین نے ان ابواب ثمانیہ میں سے ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیث پاک کی جو کتاب ان جملہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

اس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ حضور کی ذات گرامی افضل ہے یا قرآن کریم؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلام الہی وصفہ باری کا ہے، اور تمام صفات باری قدیم ہیں، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور صفت باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلام نفسی ہے، نہ کہ قرآن بمعنی کلام لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من المردوف ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلام لفظی ہے نہ بمعنی کلام نفسی کما ہو ظاہر فتأمل۔

چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقی کی تصنیف، کتاب لاسماء والصفات، مشہور و معروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطی کی الدر المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور و معروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسیر کے دو حصے ہیں، ایک وہ جس کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء سابقین و امم سابقہ جنات و شیاطین اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام محدثین کی اصطلاح میں بدر الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

حکم شارع جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حاصل کرنا واجب لعینہ ہوگا، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تحصیل واجب علی الکفایہ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ: مقدمۃ العلم کے یہ امور تسعہ ہم نے اس ترتیب اور پنج پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرحوم قدہ درسیں بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن آگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

دبقیر مہ گذشتہ) صحیح بخاری میں بھی ایک کتاب، بذہ الخلق کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا حقہ وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداء ولادت سے لیکر وفات تک، اور آپ کے آل و اصحاب کرام کی ذات سے ہو، اس حصہ کا نام علم البیہ ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور قسطلانیؒ کی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوتہ اور مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی سفر السعادتہ جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھی جو شرح سفر السعادتہ کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقان کو علم السلوک والزیہد کہا جاتا ہے اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کا کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرۃ المبشرۃ اور محب طبری کی کتاب الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ المبشرۃ مشہور ہے اور القول الصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المؤمنین علی، اور مناقب علی میں امام زین الدینؑ کا رسالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الآداب کا نام علم الآداب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الآداب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نعیم بن حماد کی ہے اور اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہونگی، جیسے الاشارة لاشراط الساعۃ سید شریف محمد البرزنجیؒ کی اور الاذاعۃ لواب صدیق حسن خاں بھوپالی کی اور شاہ رفیع الدین صاحب کی کتاب علامات قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے اہتمامی مفید ہونے کی بنا پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تلخیص کے ساتھ لیا ہے۔

مقدمۃ الكتاب

مقدمۃ الكتاب کا حاصل اور خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں، احد ہماما۔ متعلق بالمصنف (بکسر النون) والثانی ما يتعلق بالمصنف، اول ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الكتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے ما يتعلق بالمصنف سنئے۔

مصنف کا نام نسب اور نسبت | آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابو داؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،

سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشر بن شداد بن عمرو الازدی السجستانی۔ ویقال لہ السجری، الازدی ازدین کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو مغرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجری میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجری کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر ہوا ہے نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف الی ہی قریۃ من قری بھرہ، یعنی جو بھرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالغزیز صاحب قدس سرہ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو باوجود کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہو گئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبت ہے، نواب صدیق حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انہوں نے اس قول کو قبیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

سنہ ولادہ و وفاتہ | آپ تیسری صدی کے شروع میں ۲۲۰ھ میں سجستان میں پیدا ہوئے، تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد، مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سنن کی وہیں روایت کی۔

بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی

آپ اخیر زمانہ عمر میں وفات سے چار سال قبل ۲۱ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جا چکے تھے، امیر بصرہ ابو احمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جا کر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انہوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اول یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے منہور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سنن پڑھادیں اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلس روایت (درس) الگ منعقد فرمائیں، اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابو داؤد نے اول دو کو منظور فرمایا، اور تیسری کی منظوری سے عذر فرمایا، اور فرمایا، اننا من شیء ضعیف و وضعیف فی العلم سواء، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اونچے خاندان اور پست خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر ایسا ہی ہوا ایک ہی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک حجاب حائل کر دیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل علیحدہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوف نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۱۶ شوال ۲۱ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہو سکے تو حسن بن مشنی مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب النسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبد الواحد نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ

امام ابو داؤد نے امام بخاری و امام مسلم کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبل ہیں امام ابو داؤد و امام احمد بن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے، اور امام ابو داؤد اس پر فخر کیا کرتے تھے، وہ حدیث "حدیث الغیرہ" ہے یعنی ان رسول صلی اللہ علیہ وسلم مثل

عن العتيرة فحتمها، صاحب منہل کو وہم ہو گیا، اور انہوں نے حدیث العتیرہ سے وہ مشہور حدیث سمجھی جو اکثر صحاح ستہ میں ہے، اور خود ابو داؤد میں بھی ہے یعنی، لا فرع ولا عتیرة، لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن حنبل نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کہتے ہیں ایک روز میں امام احمد کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سیمینہ بھی آگئے تو ان سے امام احمد نے فرمایا کہ ان (امام ابو داؤد) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انہوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث املا کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل نے باوجود بے شمار احادیث معلوم و محفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کر لیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن حنبل کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو ملا علی قاری نے مرقاۃ میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمد کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، اَلْمَتَى الْعِلْمُ؟ فَاِنَّ الْعَمَلَ، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئے گی؟ امام احمد نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا عَلِمْنَا هَذَا هُوَ الْعَمَلُ کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سنتنا اور سنانا یہ بذات خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، وَاللَّهِ الْمَوْفِقُ،

یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابو داؤد کے سینکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذی و امام نسائی یہ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت — کتاب الدعوات کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

اس روایت کے الفاظ یہ ہیں، حَدَّثَنَا ابوداؤد سليمان بن الأشعث السجزي... عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل احدكم ربه خَلَجَانَهُ كَلَاهُ حَتَّى يَسْئَلَ شَيْعَ نَعْلِهِ اِذَا انْقَطَعَ تَرْمِذِي ۲۲۔ اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حَدَّثَنَا ابوداؤد سليمان بن الأشعث... عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احبوا الله لما يغذوكم من نعمة واحبوا من يحب الله واحبوا اهل بيتي بحبي، ترمذی ۲۲۔

ترمذی نے امام ابو داؤد سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض رواۃ کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سنن میں امام ابو داؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابو داؤد کے علاوہ ایک اور ابو داؤد استاد ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحراتی، امام نسائی اپنی سنن میں ان سے بکثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کنیت کیساتھ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حدثنا ابو داؤد سید بن سیف المدائنی، جہاں صرف کنیت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حدثنا ابو داؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجر وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی سجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک بعض مواضع میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، اسی لئے انہوں نے تقریب التہذیب میں امام ابو داؤد کے نام پر نسائی کا رفر بھی لکھا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمد نے جو امام ابو داؤد کے بڑے اونیے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابو داؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمد کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو بیجا نہ ہوگا، اور امام ابو داؤد کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے،

اولاد امام ابو داؤد کے ایک صاحبزادے بھی ہیں ابو بکر عبداللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، انہی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی منظر سے گذری، جس کا نام، البعث، ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے، جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے، جس میں بہت سی نادر حدیثیں انہوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابو داؤد کے ترجمہ میلان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر الامم النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور عسلی اسفار میں امام ابو داؤد کے رفیق تھے،

لہ نسائی جلد ثانی مشہور پر حاشیہ کے ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر ہم نے یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد سجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

امام ابو داؤد کا فقہی ذوق

امام ابو داؤد پر فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاح ستہ کی نسبت غالب

تھا چنانچہ بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابواسحق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ مدوح نے اپنی کتاب میں صرف احادیث احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتب صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائل اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے ابواب سے یہ کتاب خالی ہو گئی، لیکن، فقہی احادیث کا بتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتب صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ علم حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، زکریا ساجی فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام و کتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام، یعنی کتاب اشراف اصل الاسلام ہے اور سنن ابو داؤد فرمان اسلام ہے۔

بر بضعہ کی زیارت اور ایک تحقیق علمی

امام ابو داؤد کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حافری

کے موقع پر بر بضعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغباں نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں اس سے دریافت کیا کہ کیا عبد نبوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے، تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو سفیر اللون پایا، امام ابو داؤد نے بر بضعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی اس کتاب میں احکام المیاء میں حدیث بر بضعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفر حج و زیارت مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقات علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا۔

کلمات الائمتہ فی وصفہ

ابن مندہ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت

جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو غیر صحیحہ سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام نسائی،

موسیٰ بن ہارون ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں، مَخْلِقٌ أَبُو دَاوُدَ فِي الدُّنْيَا لِلْحَدِيثِ وَفِي الْآخِرَةِ لِلْجَنَّةِ مَا رَأَيْتُ أَحْسَنَ مِنْهُ، یعنی امام ابو داؤد کی پیدائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حربی کا مقولہ آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنف نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انہوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا اَلَيْسَ لَدَاؤُدَ عَلِيًّا لِّلْإِسْلَامِ الْعَدِيدِ، کہ امام ابو داؤد کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ: **وَالْقَالَءِ الْحَدِیْدِ، الْاٰیۃِ حَافِظِ الْبُوْطَاہِرِ السِّلْفِیِّ** نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے

لَانِ الْحَدِیْثُ وَعِلْمُہَا بِکَمَالِہَا لَامَامِ اَہْلِیہِ الْجَدِیْدِ

مَثَلُ الَّذِیْ لَانَ الْعَدِیْدِ وَنَسَبَکُمَا لِنَبِیِّ اَہْلِ زَمَانِہِ دَاوُدَ

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابو داؤد اپنے طور و طریق اور سیرت میں اپنے استاد امام احمد بن حنبل کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاد و کینے کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے اور وہ عبداللہ بن مسعود کے، اور عبداللہ بن مسعود مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم اجمعین،

مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ تشریف لے کر اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ و اولیائے سے ہیں، امام ابو داؤد کی خدمت میں

سہل بن عبداللہ تشریف کا قصہ

تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان بی ایش حاجت مجھے آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انہوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہو گا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انہوں نے فرمایا **اَخْرِجْنِیْ لِسَانَ الَّذِیْ تَحَدَّثُ بِہِ اَحَادِیْثَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَتّٰی اَقْبِلَہُ**، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالئے جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں، تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابو داؤد نے اپنی زبان نکالی، تو انہوں نے بوسہ لیا اور چلے گئے۔

امام ابو داؤد کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ **الانصاف فی بیان**

امام ابو داؤد کا فقہی مسلک

اسباب الاختلاف میں لکھا ہے، **واما ابو داؤد والترمذی فہما مجتہدان منتسبان الی احمد واسحق**، یعنی امام ابو داؤد اصول و قواعد کلیہ میں تو امام احمد کے متبع ہیں اور فروع میں ان کے تابع نہیں، امام احمد کے وضع کردہ اصول کو سامنے رکھ کر خود استنباط احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقہ اصول و قواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

۱۰ تشریف شوشتر مہم سہل بن عبداللہ تشریف شیخ الصوفیہ صحب ذالنون المصری، کذا فی المعجم،

کہلاتا ہے، حضرت شاہ عبدالغفر صاحب نے بستان المحدثین میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی، اور حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوتے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابوالفتح شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف الشذی ہیں لکھا ہے، المشہور انہ شافعی والحق انہ حنبلی کانسائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالے سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انور شاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابوداؤد کے حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

دیگر ما بین صحاح ستہ کا فقہی مسلک | حضرت امام بخاری کے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی مسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین

السبکی نے ان کو طبقات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیری اور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور الثمیر قدس سرہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی مسلک میں سو اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل خلاف مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین جہر بالآمین وغیرہ درندان کی موافقت امام اعظم کے ساتھ امام شافعی کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ حضور من القبلہ و حضور من مس الذکر مسئلہ اقلتین اور جہر بالبسمہ وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلم کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذهبہ بالتحقیق، اور تراجم ابواب در جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نووی کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے المحیط فی ذکر الصحاح ستہ، اور اتحاف النبلاء میں ان کو شافعی مسلک لکھا ہے، اور مولینا عبدالرشید نعمانی نے رما تہمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی مسلک ہیں اس لئے کہ بعض علماء نے اپنی سند مسلسل بالمالکیہ امام مسلم تک پہنچائی ہے،

امام نسائی کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیری کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکی نے اس کو طبقات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی مسلک ہیں۔

امام ترمذی مسلک شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں صراحت انہوں نے امام شافعی کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلہ ابراد بالظہر کے، امام شافعیؒ نے ابراد بالظہر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں، جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذیؒ مجتہد مشتبہ الی احمد واسحق ہیں، جیسا کہ امام ابو داؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی مسلک ہیں۔

امام ابو داؤد کے حنبلی ہونے کے قرائن | ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام ابو داؤد کے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم

الابواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانما اهتم بذکر أدلة الحنابلة أكثر من غیرہم، اس لئے کہ امام ابو داؤد نے نسبت دوسرے ائمہ کے حنابلہ کے دلائل کو کثرت و اہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیسا کہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جمہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا اور اسی طرح وضو بفضل طور المرأة کے سلسلہ میں جو مینع اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب حنابلہ کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنف نے جواز کی روایت کو اولاً اور منع کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیسا کہ مذہب حنابلہ ہے اور جمہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منع کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوہ الابل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیسا کہ حنابلہ کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامة میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلی من قعود، یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائماً یا قاعداً جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قائماً پڑھے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنف نے صرف حنابلہ کی دلیل ذکر فرمائی، واذا صلی جالساً فاضلوا جلوساً، اور مصنف نے اس مسئلہ میں جمہور کے مسلک کے مطابق نہ باب قائم کیا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی، جمہور کی دلیل مرض الوقات کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائماً پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، انام خطابی مشہور شارح سنن ابو داؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنف نے اپنی عادت شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل یعنی مرض الوقات کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں، فلست ادری کیف اغفل بذکر هذه القصة وهي من امتهات السنن والی ما ذهب اکثر الفقهاء، یہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلک حنابلہ کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہذا یہ کہنا کہ یہ پکتے حنبلی ہیں محل نظر ہے۔

فائدہ + بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرات محدثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد محض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد و استنباط کسی امام کے موافق ہو گیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہو گیا۔

یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں،

ائمہ متبوعین وغیر متبوعین

ایک ائمہ متبوعین دوسرے غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقطع طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور محفوظ ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعہ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ معسروفہ کے مسالک، اور ان کا اتباع و تقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون و مرتب ہے، امام بخاری وغیرہ حضرات محدثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن ائمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوری، امام اوزاعی وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہو گیا، چنانچہ سفیان ثوری کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، اسی طرح امام اوزاعی کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شاء اللہ باقی رہے گا، اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

یہ بات علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انہوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان

علامہ عبد الوہاب شعرانی کا ایک مکاشفہ

فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہ انہوں نے ان حضرات کے منازل و قباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی نہر حیات پر دیکھا ہے، انہوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب، المیزان الکبریٰ میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور امدی صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ قبے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابوحنیفہ کا، پھر اس کے برابر میں امام مالک کا، اور اس کے برابر میں امام شافعی کا، اور اس سے آگے پھر امام احمد کا انہوں نے ایک نہر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچوں قبے بنائے ہیں، اور یہ نہر جنت کی وہ نہر ہے جس کو نہر حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریا سے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، نیز وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام عالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبے بنائے ہیں وہ عقلی یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب، المیزان الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی اردو تالیف، شریعت و طریقت کا تلازمہ دیکھے۔ حضرت نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

مضمون سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات مصنفین صحابہ مستہ میں سے کسی کے بارے میں **فائدہ** یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے، حضرت نے مقدمہ لامع میں بطور مثال تیس بیستیس ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابو حنیفہ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاری یا دوسرے مصنفین صحابہ کے اساتذہ و شیوخ یا شیوخ الشیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

امام ابوداؤد کی احادیث منتخبہ | امام صاحب فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار حدیثوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکنفی الانسان لدینہ ما من ذالک اربعۃ احادیث، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار حدیثیں ایسی ہیں جو انسان کے دیندار بننے کے لئے کافی ہیں، احادیث، اما الاعمال بالنیات علی حدیث من حسن اسلام المرء ترک ما لا یعنیہ علی حدیث لا یكون المؤمن مؤمناً حقاً ورضی لآخر ما ورضی تلف علی حدیث۔ الحلال بین والحرام بین و بینہما اموسا مشبہات فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينا وعرضنا، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اول تصحیح عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تفسیح سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی و دانی ہے، اور رابع مشتبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابوداؤد کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امت مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھئے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب، صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت مدد فرمائے اس کے لئے کوشش فرما رہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے، ان احادیث مستحبہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابو داؤد کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے درس بخاری اور اسی طرح اوجز المسائلک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں، البتہ امام اعظم نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے، السلام من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابو داؤد نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور منی حدیث نمبر ۱۰۰ یعنی لا یومن احدکم الا من استفاد بہور ہا ہے۔

در اصل یہ، انما الاعمال بالنیات، انہ والی حدیث بہت ہی اہم ہے اسی لئے حضرات محدثین اس کو اپنی تصانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کرے، حسن نیت سے مباحات بھی عبادت میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقع پر ارشاد فرمایا ہمارے

اس پر مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابو داؤد کی کتاب الحدود کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری مشریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا ٹکڑا یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر آیا آپس میں گفتگو فرما رہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادت میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعریؓ نے معمولات عبادت بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبلؓ نے یہ فرمایا، واما انا فارجو فی نومتی ما ارجو فی قومتی، یعنی یہ کہ مجھ سے تو رات بھر جاگا نہیں جاتا، زیادہ عبادت مجھ سے نہیں ہوتے، یہ تو رات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، بقیہ سننا آندہ

سلوک و تصوف کی ابتداء انہی الاعمال بالنیات ہے یعنی تصحیح نیت اور اس کا منتہی، ان تعبد اللہ، کانک تراہ ہے۔

تصنیفات امام ابو داؤد امام ابو داؤد کی فن حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نایاب

ہیں، مثلاً مراسیل ابی داؤد، جس میں مصنف نے صرف روایات مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے، یہ مختصر سی تصانیف ہیں اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملتی بھی ہے، مثلاً الرد علی القدریة، علی الناسخ والمنسوخ، ما تفرّد بہ اهل الابدان، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے رواۃ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں، مثلاً کلہو بصریون، کلہو کوفیون، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کر دیا ہے، مصنف کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں، هذا الحدیث رواۃ کلہو بصریون، یہ چیز لطائف اسناد میں شمار ہوتی ہے، فضائل الانصار، مسند مالک بن انس، المسائل، یہ رسالہ کی شکل میں ہے جو حجاز میں طبع ہو چکا ہے، امام ابو داؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب بدء الوحی ہے، اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ و افضل اور جامع یہ سنن ہے۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجر کی جو مشہور تصنیف تقریب التہذیب ہے، اس میں انہوں نے اصالتاً تو تمام صحاح ستہ کے رواۃ کو ذکر فرمایا ہے، اور بعض رواۃ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمییز لکھ دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاح ستہ کے رواۃ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے، اور صحاح ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انہوں نے رموز مقرر کئے ہیں، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں، سو اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاح ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز جمع بناتے ہیں، جو الجماعت کا مخفف ہے، اور بخاری کا رمز، صحیح اور مسلم کے لئے م۔ اور سنن ابو داؤد کے لئے د، اور نسائی کے لئے س اور ابن ماجہ کے لئے ق کیونکہ وہ قزوینی ہیں، اور اگر وہ راوی مراسیل ابو داؤد کا ہوتا ہے تو اس پر مد

(یہ منموگڈشتہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجر و ثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالب آخرت ہو، ہر چیز میں آخرت کو پیش نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے۔

کا رمز بناتے ہیں، اور اگر کتاب الرد علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر رمز قد لکھ دیتے ہیں۔ ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور ح سے ابوداؤد کی طرف، اور اگر وہ راوی مصنف کی تصنیف الناسخ والمنسوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے رمز قد ہے اور ماقتدر ب ماہل الامصار کیلئے ن اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور مسند مالک بن انس کیلئے کد، اور المسائل کے لئے ل حافظ ج کے اس منبع سے محدثین کا امام ابوداؤد کی ان تصانیف کے ساتھ اعتناء معلوم ہوتا ہے۔

ما يتعلق بالمصنف

اب مقدمۃ الكتاب کا دوسرا حصہ یعنی ما يتعلق بالمصنف ای الکتاب، بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ | سو جانا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتداء کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ ہے، جو فقہاء کی ترتیب ہے یہ پہلے گذر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گوا کثر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریخ، مغازی اور رقائق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف ہنج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نوع بنوع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نوع تصنیف کا نام بھی جدار کھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو مجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع و اقسام ہیں جن کی اصطلاح کا جاننا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو مع امثلہ کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی النبیض السمانی کے مقدمہ میں اجمعی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لا یستطاع العلم براحتہ الجسر، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا، ع من طلب العلم سہرا للیالی
حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو آگے چل کر
ان شار اللہ رحم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کر دیں گے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام
ابوداؤد کی غرض اس کتاب سے استدلال ائمہ کو جمع

غرض مُصنّف یعنی وجہ تالیف

کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلالاً
اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا
ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے، کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب
ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہو سکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسدین و طاعنین کی جانب سے
جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلت روایت کے اعتراضات کئے گئے، تو امام ابوداؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک
ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلات ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو،
امام ابوداؤدؒ نے اس خط میں جو انہوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام
مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی
شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابوداؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہ ہو، ہم بیخیال ہی ہوتا،

متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں
فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انہوں

زمان تالیف

نے اس کو اپنے مشہور استاد امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انہوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ
کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہو چکی تھی۔ وانشہ
سجلنا وتعالی اعلم۔

مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تو تعلیم کے
اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا ہونی چاہیے، دوسرا

سنن ابوداؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے

مرتبہ صحت و قوت کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ
مشکوٰۃ شریف کے بعد ترمذی ہونی چاہیے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہب ائمہ کو معلوم
کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ مجملہ وظائف ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان

کرنے کے بعد مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اس میں اختلاف علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہو گئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کی جائے، سو مستدلات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابو داؤد کا، لہذا ترمذی کے بعد ابو داؤد پڑھنی چاہئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تشبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاری کا، اسی وجہ سے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابو داؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیل مسئلہ اور طریق استخراج تینوں باتیں معلوم ہو گئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرمادیتے ہیں، لہذا جو تھا درجہ ہوا مسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہو گئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خالی یا علت خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے علل حدیث پر تشبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول خمسہ کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں امہات کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نووی نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے امہات کتب بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گھڑی جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نوادر کا جانتا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر بیک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد اساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ چونکہ تنہا دورہ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، بہر حال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

طبقات کتب حدیث | دوسرا مرتبہ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں صحت و قوت کے اعتبار سے ہے، سو خاص سنن ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتب حدیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب صحت و قابل استدلال نہیں ہیں، صحت و ضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، ما یجب حفظہ للناظر، اس میں شاہ صاحب قدس سرہ نے صحت و قوت کے اعتبار سے کتب حدیث کے طبقات و مراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابل حفظ ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام ما یجب حفظہ للناظر صحیح رکھا ہے، اور پھر حضرت شاہ صاحب نے اس رسالہ میں جو طبقات کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقات کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقة اولی، وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث صحت و قابل استدلال ہیں، بلکہ رتبہ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحب نے موطا مالک، صحیحین، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، صحیح ابوعوانہ، صحیح ابن اسکن، المنشی لابن الجارود اور مستدرک حاکم کو شمار کیا ہے،

طبقة ثانیہ، وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالح للاخذ اور قابل استدلال ہیں، اگرچہ ساری صحت کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجت ہونے کے لئے اس کا رتبہ صحت کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی صحت و قابل استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور مسند احمد بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقة ثالثہ، ان کتب کا ہے جس میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابل استدلال اور غیر قابل استدلال جیسے ابن ماجہ، مسند ابوداؤد الطیالیسی، مسند ابویعلیٰ الموصلی، مسند البزار، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ، المعاجم الثلاثة للطبرانی، سنن البیہقی، شعب الایمان للبیہقی، سنن دارقطنی، المحلیۃ لابن نعیم اور تفسیر کی کتابیں، جیسے تفسیر ابن مردویہ الدر المنثور فی التفسیر بالماثور وغیرہ وہ تمام کتب حدیث جو تفسیر میں لکھی گئیں۔

طبقة رابعہ، ان کتب کا ہے جن کی ہر حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا، یعنی بشرطیکہ وہ حدیث صرف اسی کتاب میں ہو، اور والے طبقات کی کتب میں نہ ہو، جیسے حکیم ترمذی کی نوادر الاموال، دیلمی کی سنن الفردوس

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقیلی اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن السجار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقة خامسة کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین و محدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہل علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں۔ چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس سلسلہ کی مشہور کتاب ہے، اور بھی متعدد کتب ہیں، اللالی المصنوع فی الاحادیث الموضوعہ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المصنوع فی معرفة الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر پٹنی کی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الشنیعہ، ابن عراق کی، اور الفوائد المجموعہ، شوکانی کی، موضوعات المعانیع، قزوینی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہو گیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور مؤطا مالک طبقة اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ، طبقة ثالثة میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقة ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقة رابعہ کی نہیں ہے۔

تنبیہ ما قبل جانتا چاہئے کہ شاہ عبدالغزیز صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ عجالہ نافعہ میں طبقات کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما یجب حفظہم للناظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کئے گئے سوا اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجالہ میں جو تقسیم کی گئی وہ صحت و شہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور فیما یجب حفظہم میں صرف صحت و ضعف کے لحاظ سے ہے اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

تنبیہ ثانی | شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی صحت و قوت کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری و مسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے صحت حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ صحت حدیث کا مدار رجال بسند اور اصول فقہ پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

۱۰ مولانا عبدالملیم چشتی نے عجالہ نافعہ مصنفہ شاہ عبدالغزیز صاحب دہلوی کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے ترجمہ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالملیم چشتی مولانا عبدالرحمید نعمانی صاحب التعمین کے برادر ہیں انھوں نے عجالہ نافعہ کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان سے کافی عرصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

صحابہ کے ما بین فرق مراتب

اب صحاح ستہ کے درمیان آپس میں

تفصیلاً فرق مراتب سنئے! سو جانتا چاہئے کہ

اصح السنۃ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہئے عند الجہور صحیح بخاری ہے، چنانچہ مشہور علی الاستتہ ہے، انہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ تعالیٰ.

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا اعلم کتاباً باصح من الموطا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقولہ اس وقت کا ہے جبکہ صحیحین کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت ۱۹۴ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابو علی نیشاپوریؒ (یہ عالم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتحت ادیب السماء کتاب اصح من مسلم، اس کی بھی علامہ نے مختلف توجیہات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ صحیح میں مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ حسن ترتیب اور جودۃ نظم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور حسن سیاق اور دقائق اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو بجمیع طرقاً یکجا نہایت سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شد و مد کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرز بیان کی مدح فرمائی ہے۔

بہر حال بخاری شریف کا مرتبہ صحیحہ و قوۃ میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات مشکم فیہا مسلم کی روایات مشکم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات مشکم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھتر ہے، اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو مشکم فیہا ہیں، پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تخریج دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور مشکم فیہا ہیں، ان کی تعداد بیس ہیں، لہذا مسلم کی مشکم فیہا روایات بخاری سے ۲۲ زائد ہیں، ان روایات مشکم فیہا کی تعداد بحساب ابجد بعض علمائے نے نظم کی ہے، اس

فَدَعَا لِحَمْدِهِ وَقَاتِلْ لِمُسْلِمٍ

وَبَلِّغْ لَهَا فَاحْفَظْ وَقِيَّتَ مِنَ الرَّدِيِّ

۱۰۰

۲۲

۴۸

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے،

بخاری شریف کے بعد مرتبہ صحیح مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجہور مرتبہ صحیح ابوداؤد کا، لیکن ابن

سید الناس کی رائے یہ ہے کہ سنن ابوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے۔ لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات متکم فیہا جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، اور بعض مغارب نے تو یہاں تک کہدیا جیسا کہ علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اس واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائی نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو امیر وقت نے آپ سے سوال کیا، اکتھا، صحیح؛ فقال لا فقال الامیر فاكتب منه الصحیح مجرداً فخلص منها الصغری وسواء المجتبی (بالبلء او النون) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائی نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیے، اس پر امام نسائی نے سنن کبریٰ کی تکمیل کر کے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبی رکھا یا بار کے ساتھ یا المجتبی نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتبار (بالبار) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتبار (بالنون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ چننے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے،

علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ ابوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے، ما اخرجت فی الصغری فصیحہ یعنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام ابوداؤد نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا ہر ما لم اذکر فیہ شیئاً فهو صالح، یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں اور ایسی روایات سنن ابوداؤد میں بہت ہیں، تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے صحیح و حسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن ابوداؤد سے۔

سنن ابن ماجہ اور سادس ستی میں علماء کا اختلاف | اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس

لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو حجہ اور متاہل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں، اور ابن الجوزی نے تو ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزنی نے قاعدہ کلیہ فرمایا، کل ما

انفرد بہ ابن ماجہ فہو ضعیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہ ہو وہ ضعیف ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گویا صحیح ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ متقدمین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اور اہیات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام ذہبی نے تقریب میں اہیات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے صحاح خمسہ ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابوداؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انہوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، اول من فعہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی، یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں شروط الائمۃ السنۃ اور اطراف الکتب السنۃ بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انہوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے موطا مالک کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ زرین بن معاویۃ العبدری انہیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انہوں نے اپنی کتاب تجرید الصحاح میں کتب خمسہ اور بجائے ابن ماجہ کے موطا کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیر الجزری نے جامع الاموال لاحادیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے موطا کو لیا ہے، اور ابو سعید علانی نے بجائے اس کے سنن دارمی کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی للمآثر احمق ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فاتمعدیم النظیر فی بابہا۔

صحاح ستہ کی بعض خصوصیات ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاح ستہ میں بھی ہر ایک کتاب کی الگ الگ خصوصیتیں ہیں، چنانچہ

بخاری شریف میں بڑی خصوصیت و اہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الہند نور اللہ مرقدہ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاری کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاری کی باریک بینی اور بالغ منظری کا پتہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمہ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ شرح بخاری

۱۔ اطراف حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جس کا تعارف انشاء اللہ آگے آئے گا۔

کو اس کے تراجم عمل کرنے کے لئے مستقل اصول و ضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ لایع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے تحریر فرمودہ بیس اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ البند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شروحوں بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروع کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے، غرضیکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر امثلہ کے ساتھ تفصیل سے لایع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعہ تراجم بخاری کے عمل کرنے کا حق ادا فرمایا، گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آ رہا ہے۔

اور صحیح مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصف امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک مضمون کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین ہی بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نووی نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جا بجا امام مسلم کی اس حسن ترتیب اور جودہ وضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گومورثہ تراجم ابواب منقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب محبوب اور مرتب ہے، ہر باب صلاحت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نووی شارح مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نووی کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایان شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے ہو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں مزہ آتا ہے، امام نووی کی اس شرح میں بڑی خیر و برکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاء اللہ عنا احسن الجزاء اور ترمذی شریف کی سب سے اہم قابل اعتناء چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی مستقل کتاب نہیں ہے، وہ ان کا قول فی الباب عن فلان وفلان ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

۱۔ یہ تقریر ۱۲۹۵ھ کی ہے، اور یہ نفی اس وقت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف النقاب عما یقولہ الترمذی فی الباب، اور قدیم شرح نے اس سلسلہ میں جو کتابیں لکھی ہیں جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال ابو عبد الرحمن هذا الحديث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنف نقد فرما رہے ہیں وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو صواب ہے وہ کیا ہے، ویسے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور میزاندازیہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے، اور اس کے ابواب خاص طور سے قابل اعتبار ہیں۔

اور ابن ماجہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادرا اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر ضعاف بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوعہ اور مطروحہ پر تشبیہ اور ان کی نشاندہی کی جائے۔

اور طحاوی شریف کی خصوصیات میں ایک ممتاز چیز اس کی انظار ہیں، امام طحاویؒ اولاً مذہب حنفی کی ترویج کو بطریق روایت ثابت فرماتے ہیں، اس سے فارغ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب حنفی کی ترویج بطریق درایت و نظر عقل بیان فرماتے ہیں،

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عادات مصنف کو ذکر **خصائص سنن ابوداؤد** کرتے ہیں۔

سنن ابوداؤد میں منجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جانتا بہت اہم ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ الحدیث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے ان اقوال ابوداؤد کی جتنی صحیح تشریح و توضیح صاحب بذل الجہود نے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

ایک عادت مصنف کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند کے کیسا تھا اسی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ میں چلا دیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں ان کو الگ الگ متنازع کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۴ مصنف کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمہ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۵ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنف نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انہوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابو داؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۶ اسی طرح مصنف نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے انما یقدم روایتاً الا قدم علی اللفظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائط والی ہے) اور دوسری سند کے راوی احفظ ہیں تو وہ اول الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ احفظ ہوں۔

۷ نیز مصنف کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالہ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمہ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایت لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اول میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصود جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمہ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی و امام مسلم کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۸ نیز مصنف نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمہ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اس لئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزو مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتہ چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۹ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انہوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کا انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۱۰ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اول السنن ہے، یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف جو امع اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیث احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاعرابی و امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔

اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اسلدا ان یتمسک بسنتی فلیقرأ سنن ابی داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابو داؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابو العلاء الوادری ہیں۔

یہ بحث بھی خصائص ابو داؤد میں سے ہے، اور علماء
ناسکت عنہ ابو داؤد کی بحث کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام

ابو داؤد روایات کی تخریج کے ضمن میں اختلاف رواۃ فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا رائج اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مترشح ہو جاتا ہے، غرضیکہ ایسا صنیع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات انداز لگا سکتے ہیں کہ یہ روایت کس درجہ کا ہے، اور بعض مرتبہ مصنف خود کسی طریق کے رائج ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایت ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایت میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے، اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرما رہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے، ہاں اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنف نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام سے لکھا ہے مالواذکرفیہ شیئانہو صالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کروں اس کو صالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنف نے تو فرمادیا کہ اس طرح کی روایت میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے، اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن مندہ اور ابن السکین نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ناسکت علیہ ابو داؤد بلا تردد حجتہ اور صحیح ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نووی اور ابن الصلاح نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خارج سے اس کا ضعف ثابت نہ ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے حجتہ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجر نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمائیں اس روایت کا کوئی شاہد اور موید تلاش کیا جائے، اگر اس روایت کا کوئی شاہد مل جائے تب تو وہ حجتہ ہوگی ورنہ وہ روایت قابل توقف ہے، اور حافظ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

مصنف نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے و ما فیہ دھن شدید بینتہ ، یعنی جس روایت میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتلا دیتا ہوں ، حافظ کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر وہ غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرماتے ہیں ، جب یہ صورت حال ہے تو ماسکت علیہ ابو داؤد کو مطلقاً کیسے حجت مان لیا جائے ، نیز وہ فرماتے ہیں ، ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایت کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے ، مگر اس کے باوجود مصنف وہاں سکوت فرماتے ہیں ، جیسے مثلاً عبداللہ بن لہیعہ اور صالح مولی التوامہ وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایت پر کلام فرما دیتے ہیں ، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایت میں آتا ہے تو ماسبق پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر کلام نہیں فرماتے ، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنف اس پر سکوت فرما رہے ہیں ، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکالا کہ ماسکت علیہ ابو داؤد کا حکم توقف ہے ، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجت نہ قرار دیا جائے ، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ماسکت علیہ ابو داؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے ، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ماسکت علیہ ابو داؤد حجت ہے ورنہ نہیں ، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنف نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے ، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو التریغیب والترہیب ، حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں ، بڑے مبصر اور ناقد ، حدیث میں سے ہیں ، انھوں نے سنن ابو داؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے ۔

سنن ابو داؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟ | ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے ، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو ہریرہ الاسلمی ہیں ، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبید اللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا ، چنانچہ وہ تشریف لے گئے ، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کروں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں ، اس حدیث کی تخریج امام ابو داؤد نے او آخر کتاب یعنی شرح السنۃ میں ، باب فی الخوض کے تحت فرمائی ہے ، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے ، لیکن یہ ان کا تسامح ہے ، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اول و بلہ میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے ، لیکن

۱۔ امام ابو داؤد کا یہ رسالہ بعض نسخ ابو داؤد کے اول یا اخیر میں مطبوع ہے ، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زاہد الکوثری کی تحقیق کیساتھ مصر شائع ہو چکا ہے

غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے، البتہ اس حدیث کو رباعی فی حکم ثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایت کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہو سکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الحداح سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو بزرہ سلمی صحابی راوی حدیث حداح یعنی پستہ قد اور بحاری بدن تھے، اور عبید اللہ بن زیاد نے ان کو دیکھ کر بطور طنز حداح کہا تھا جس کو سن کر ابو بزرہ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان

کتاب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

مصرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثنائی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثنائی نہیں ہے، البتہ موطا مالک میں بعض روایات ثنائی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتاب الفتن میں ہے، جس کے راوی حضرت انس بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یا قحطی الناس نرمان الصابغ فیہ یعنی دینہ کا نقابض علی الجسر، یعنی لوگوں پر ایسا زمانہ آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور ابن ماجہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بخاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد علوسند بشکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال بسند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں علوسند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند خالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا بازل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے، یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحب کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

ابن جوزی کے تشدد فی الروایات کی وجہ سے علامہ نے ان پر نقد کیا ہے، اس سلسلہ میں مستقل تصانیف ہیں، چنانچہ

الروایات المنتقاة لابن الجوزی

حافظ ابن حجر عسقلانی نے القول للصدق الذی عن مسند احمد، لکھی جس میں انہوں نے مسند احمد کی ایسی جوہر جمع حدیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جس پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ ان جوہر روایات میں عجب یہ ہے کہ ایک روایت مسلم شریف کی بھی وہذا غفلة شدیدة منه اور علامہ سیوطی نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذنب عن السنن ہے اس میں انہوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا اشتہار کیا ہے جن میں ایک روایت بخاری نسخہ عماد بن شاکر کی اور ایک روایت مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطی کی التعقیبات علی الموضوعات ہے جس میں انہوں نے بیساکہ حضرت شیخ نے مقدمہ لایح میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے، جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مستحدک ہیں اور حدیث سنن ابوداؤد کی ہیں، اور دس نسائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور ساٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابوداؤد کی جن تو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱۔ حدیث صلوة التبیح

۲۔ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت المسح

۳۔ حدیث معاذ بن جبل فی جمع التقدیم فی السفر

۴۔ حدیث للسائل حق وان جار علی فرس،

۵۔ حدیث لا تمنع ید لایس اخرب العنق فی کتاب النکاح

۶۔ حدیث من سئل عن علم فکتہ الجرم بلجام من نار

۷۔ حدیث لا تظلموا اللحم بالسکین،

۸۔ حدیث القدریۃ بحوس ہذہ الامۃ

۹۔ حدیث المؤمن غرہ کریم والمنافق خبث یم

علامہ سیوطی نے ان میں سے بعض کا تو القول الحسن فی الذنب عن السنن میں حجاب دیا ہے اور بعض کا التعقیبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے، ان شار اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السمانی کے مقدمہ

سنن ابوداؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابوداؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انہوں نے تو صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے صرف ان روایات کو جو ان کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرمادیا، اب چونکہ ان کا تشریح و حواشی کے ماہرین مشہور تھا، اس لئے علامہ نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابوداؤد میں ایسی روایات نولتی ہیں،

میں بھی لکھی ہے

امام ابو داؤد کی شرط تخریج

منجملہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروع و حواشی

کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھو گے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انہوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین و مؤلفین صحیح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ حازمی کی شروط الاثنتہ الخمسة مشہور و معروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثریؒ کی تعلق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر المقدسی کی شروط الاثنتہ الستہ ای موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہتے کہ سب سے پہلے امام ابو عبد اللہ بن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے علماء میں سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہر حال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابو داؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انہوں نے علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحیح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کر دیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابو داؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہو جائے گا، لیکن ان شرائط کے جاننے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحیح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحیح ستہ کا مطالعہ کر کے ان کے مصنفین کا طرز عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کی ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنف کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سنیے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بنوریؒ نے علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان و کثرة ملازمة الراوی للشیخ ہے، یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو مصنفیں پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

حفظ کی شان موجود ہو، دوسری صفت ملازمتہ اشخہ ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طولِ صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلم کی شرط صرف اتقان ہے، کثرتہ ملازمتہ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لغت اور معاشرتہ بین الراوی والمروی عنہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد و امام نسائی کی شرط صرف کثرتہ ملازمتہ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذی کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

صاحب منہل نے ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے ترک پر اجماع نہ ہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہ ہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع و ارسال نہ ہو بلکہ حدیث متصل السند ہو۔

سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشاء | جانا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں

سنن ابوداؤد کے نسخے بھی مختلف اور متعدد ہیں یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشاء کیا ہے؟ سو جانا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو کہے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابح نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطبوعہ نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیل حدیث اس طرح پر ہوتی تھی کہ ایک طالب حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں جا کر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظے سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا اظہار کرا دیا کرتے تھے، وہاں طالب علم کا مقصود پڑھنے سے متون احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود ہوتی تھیں، گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے، بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطبوعہ کتاب میں موجود ہیں اسی طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ اپنے استاذ سے احادیث سن کر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے لکھنے والے

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے اس سال پڑھا اور بعض نے گذشتہ اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا اظہار کر دیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہو گئیں، اب اساذ کے اظہار کرانے میں مختلف سین میں روایات میں کمی و زیادتی ہوتی تھی، جیسا کہ اس زمانہ میں آپ لوگ اساتذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر اساذ نے اس سال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی و زیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں نفس روایات کی تعداد میں کمی و زیادتی کا فرق ہو جاتا تھا، سو یہ ہے منشا اختلاف نسخ اور تعدد نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابوداؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے بذل الجہود کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابوعلیٰ لؤلؤی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عمر والبصری ہے، المتوفی ۲۲۳ھ واللؤلؤی منسوب الی بیع اللؤلؤ، یعنی لؤلؤی موتی کی خرید و فروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جو اہرات، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں (بلاد مشرق میں) یہی نسخہ رائج ہے، انہوں نے ۳۲۵ھ میں اس کو امام ابوداؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری اظہار ہے جو انہوں نے سنہ مذکور میں کرایا، کیونکہ یہی سال مصنف کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داسہ کا ہے جن کا پورا نام ابوبکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابوسلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابوداؤد کے بھی شارح ہیں انہوں نے سنن ابوداؤد براہ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں، قرأتہ بالبصرة علی ابی بکر بن داسہ، اور پوراخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور لؤلؤی کے نسخوں میں فرق صرف تعدد و تاخیر کا ہے کمی زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابو عیسیٰ الرطلی کا ہے، ان کا پورا نام ابو عیسیٰ اسحق بن موسی الرطلی ہے، وراق ابوداؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے معنی بظاہر محافظ کتب خانہ کے ہیں، وهذه النسخة تقارب نسخة ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابوسعید احمد بن محمد ہے، المتوفی ۳۲۳ھ۔

ابن الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاحم، کتاب الحروف، اور اسی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵۔ پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواۃ اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبی علیہ السلام الحافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ بذل میں (جو کہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شروح گنوائی ہیں، اس کی پانچ شروح تو مشہور اور کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

الشروح والمخاشر

۱۔ معالم السنن، یہ شرح امام ابو سلیمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۵ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسد پر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع و مختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح مجھ کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲۔ ایک شرح شہاب بن رسلان نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجر کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلان کے نام سے مشہور ہے، سنہ ۶۰۰ھ کے یہ شرح کافی بسوط آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں، اس کے دو جز حضرت سہارن پوری نور اللہ مرقدہ جہاز مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کرا کر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳۔ مرقاة السعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمشقی نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاة مرقاة السعود، حضرت سہارن پوری جہاز مقدس میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے یہی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴۔ المختصر للمندری، اس کا نام مصنف نے الجتبی رکھا ہے، حافظ زکی الدین منذری اور ان کی اس شرح کا ذکر

ابن الاعرابی ہذا غیر ابن الاعرابی اللغوی المشہور، دہو محمد بن زیاد المتوفی ۳۳۰ھ و ہذا الثانی اقدم من صاحب النسخۃ
افادہ مولانا سعید بانوری،

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵۔ تہذیب السنن، یہ علامہ ابن قیمؒ کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ چیدہ چیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں، اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شروع جدیدہ کہنا مناسب ہے۔
۱۔ عون المعبود شرح سنن ابوداؤد، یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شارح سے محل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشاندہی فرمائی ہے، اور چونکہ اہل حدیث وغیر مقلد ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استتالہ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲۔ بذل الجہود فی محل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیے، یہ شرح مزوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، محل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنے اخیر زمانہ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے مصری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حضرت سہارنپوریؒ کے دست راست تھے، اور حضرت شیخ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل الجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرمادیا تھا جو جدیدان ینب الیہ هذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوریؒ کی اس پر نظر پڑی تو پوچھا یہ کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہو گئے، حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان لفظوں سے کیا ہے۔

واعانتی علیہ، بعض احباب خصوصاً منہم عزیز ذقرا عینی و قلبی الحاج الحافظ المولوی محمد زکریا بن مولانا الحاج الحافظ المولوی محمد یعنی العاندہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ بذل الجہود پر

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل الجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہو گئے ہیں، احقر نے بذل الجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر ابوداؤد میں ناظرین بذل الجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل الجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳۔ المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد، یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکی کی تصنیف ہے، علامہ ازہر میں سے جو بڑے جید عالم ہیں اور مالکی السلک ہیں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفات کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہو سکی، یہ شرح مالک عربیہ میں مطبوع و دستیاب ہے، ان کا طرز علامہ عینی کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انہوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، اور اس کے دو تین حواشی مشہور و معروف ہیں

۱۔ فتح الودود، یہ ابوالحسن محمد بن عبدالہادی السندی المتوفی ۱۱۳۹ھ کا حاشیہ ہے، موصوف مسلک حنفی ہیں علامہ سیوطی کی طرح ان کے بھی تمام صحاح ستہ پر حواشی ہیں۔

۲۔ التعلیق المحمودیہ مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ ۱۲۸۰ھ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳۔ انوار المحمود علی سنن ابی داؤد، یہ دراصل حضرت شیخ الہند حضرت مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ مولانا نور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، ان حضرات کی درسی تقاریر کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح لکھنی شروع کی لیکن تکمیل نہ ہو سکی، چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ عینیؒ نے بھی شروع کی جس کا انہوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقی نے باب سجود السہو تک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول ہماری طالب علمی کے زمانہ سے

آداب طالب حدیث

قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طالب علمی کے دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرمیلنے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں، کبھی ذرا تفصیل سے اور کبھی اختصار کے ساتھ اس وقت بھی مختصراً ہی سنئے!

۱۔ اخلاص نیت ۲۔ اتمام المحفوظ فی الدرر یعنی سبق کی پابندی، میں نے اپنی طالب علمی کے زمانہ میں بحمد اللہ

خوب پابندی کا ہے، مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرح جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر ماضری کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں یہی نہیں کہ غیر ماضری نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس سمجھو کہ وہ رہ ہی گیا، غیر ماضری میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے، اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۲- الامطاف یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل سکتے ہیں یہ نہیں کہ درگاہ میں دیر سے پہنچ رہے ہیں، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جائیں ۳- ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مودب اور جہاں تک ہو سکے دوڑاؤ ہو کر بیٹھیں، غرضیکہ چوزانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵- عدم النوم فی اثناء الدرس، دوران سبق نہ سوئے اور سبق ذوق و شوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنے، گفٹہ غفلت میں نہ گذر جائے، ۶ عدم الاقتماد علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رکھ کر بوجھ نہ دیں، ۷- عدم الضمک فی بعض الفاظ الحدود یعنی کتاب الحدود وغیرہ میں جب فحش اور گالی کے الفاظ آئیں تو فسورہ اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سنا کر ہنس وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کسی حدیث میں جب کوئی فحش اور گالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرمادیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورہ و مصلوٰۃ سرور کو نین صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبان مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا حیثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحدود میں جب یہ لفظ آیکتھا یا بخاری شریف چہاں پر صلح حدیبیہ والی حدیث میں صدیق اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اَمْهٌ صُفٌ بَطْرًا لَلات، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ مرتب کرآتے، ۸- الآداب بانتمہ الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب و احترام کا معاملہ کرنا، ایسا نہ ہو کہ کوئی حدیث ائمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے تو اس امام کے بارے میں سو ادبی کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت گنگوہی کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیٹی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعی اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرمایا لیتے، اس پر حضرت قدس سرہ نے فرمایا تو بہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعی اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرمادیتے، اب تو چونکہ ائمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ ائمہ مجتہدین میں

سے (بالفرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارہ کار نہ ہوتا، ۹۔ احترام العلم والعلما یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذ ہی نہیں تکرار کرنے والے ساتھی اور رفیق درس اور کتاب بلکہ در سگاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھ کر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیے، ۱۰۔ اصلاح الہیۃ یعنی اپنی ہیئت و وضع قطع اور لباس شریعت و سنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ تشریح کریم میں ہے

واتبع سبیل من اتاب الی، (لائق)

الانواع کتب حدیث

بحمد اللہ مقدمۃ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے جہاں سنن ابو داؤد کے تسمیہ

کی بحث تھی وہاں انواع کتب حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقع ملا تو بعض انواع کتب حدیث اور ان کی تعریف، معادینق و امثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنئے!

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے نتیجہ اور تلاش سے صرف دس بارہ انواع کتب حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتب حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی انواع سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمہ لامع کی تالیف تک پچیس سے زائد انواع معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درس بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنئے کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس انواع کتب حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے بھی بذل الجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس انواع کتب حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمہ بذل اور مقدمہ لامع دونوں کو سامنے رکھ کر فیض الہامی کے مقدمہ میں پچیس کے قریب انواع کتب حدیث کی تعریقات اور ان کے معادینق و امثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، تھوڑا سا وقت نکال کر ان کو دیکھیے، جن کتابوں کی تصنیف و تالیف میں حضرات محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیث نبویؐ کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی خادمان حدیث کے زمرہ میں شامل کر لے تو کیسی سعادت کی بات ہے، بہر حال چند انواع کتب حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲ سنن، یہ دو مستقل تسمیہ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسماء الصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ نہ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرخی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالک، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انس سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہذا حسب صحابی کے نام کے شروع میں الف ہوگا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابن جن کعب وغیرہ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں باء ہوگی، جیسے برار بن عازب و بلال بن الحارث وغیرہ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفاء راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں عین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد الطیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنو ہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب،

اور کبھی سند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کی ایک جماعت کی روایات ذکر کی جائیں، مثلاً مسند الاربعہ جس میں صرف خلفاء اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ جس میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ مشیختہ، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر دے، مثلاً اسما عیسیٰ نے حدیث الائمش کو جمع کیا، اور امام نسائی نے فضیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ مشیختہ لفظ شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم بعض نے اس کی تعریف کی ہے، مایذکرفی الاحادیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو مشیختہ کی ہے، اور معجم کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مایذکر فیہ الاحادیث علی ترتیب الہجاء، یعنی جس کے اندر احادیث حروف تہجی کے اعتبار سے ذکر کی جائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہذا معجم اوپر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیختہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی معجم کبیر کی ترتیب اسماء صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور معجم اوسط و صغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو معجم ہی۔

۶۔ الترتیب، معاجم اور مسانید میں چونکہ مضامین کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ ہوتی چاہیے جس میں ان مسانید اور معاجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب الزاویع کتب حدیث میں سے ایک مستقل نوع ہو گئی۔ اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے۔ چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی معجم منیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سر یعنی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، ابن طاہر مقدسی کی تصنیف اطراف الکتب الستہ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے۔ صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزنی کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف تم اول کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدے اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھ کر لکھی جاتی ہے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیے تھیں کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہو گا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلائے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب صحیحین پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی الصحیحین کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرمادیں جو اصل یعنی صحیحین میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض مشکوٰۃ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تعقب کیا ہے۔

۹۔ المستخرج۔ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تخریج کی جائے، اور وہ اس طرح کہ صاحب استخراج اصل کتاب کی ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنف اصل واقع نہ ہو بلکہ صاحب استخراج کی سند مصنف اصل کے شیخ یا شیخ یا شیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقویت حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دو سندیں ہو گئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی، جیسے مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور مجمع مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے، اور مستخرج ابو نعیم اصغریٰ جو صحیحین پر ہے،

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحب مستخرج ایسی سند سے عدول نہ کرے جو مصنف اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنف اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنف اصل سے شیخ شیخ میں جا کر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض صحیح ہو مثلاً علو سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

۱۰۔ الافراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کئے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی، جیسے دارقطنی کی کتاب الافراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلم کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

۱۱۔ غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظ غریب کے معنی اور ان کی تشریح کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہئے کہ لغات حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے فرمایا، صدوا اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغات حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی شرح اور بیان مراد اپنے گمان سے نہیں کر سکتا، اسی طرح اصمعی جو لغت کے بہت بڑے امام ہیں ان سے ایک بار، الجار احق بسقبہ کے معنی دریافت کئے گئے کہ سبق کے کیا معنی ہیں؟ تو فرمانے لگے، انا لا افسر حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولكن العرب تزعم ان السقب اللزيق، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کر سکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سبق کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ۱۔ کتاب الغریب ابو عبید قائم بن سلام کی، ۲۔ الفائق زرخشری کی، ۳۔ کتاب الغریبین ابو عبید ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النہایہ ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر چینی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النہایہ سے زیادہ ضخیم ہے۔

۱۲۔ العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے، علل جمع ہے علت کی، علت

محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، یعنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین و ناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں پس عطل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کی جائے، اس نام سے بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العطل امام بخاریؒ کی، کتاب العطل دارقطنی کی، اور امام ترمذی کی اس میں دو کتابیں ہیں، ایک العطل الصغیر جو ترمذی کے اخیر میں ملتی ہے، اور ایک العطل الکبیر، اسی طرح العطل الکبیر ابن ابی حاتم کی، اور العطل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیۃ ابن جوزی کی،

۱۳۔ کتاب الاربعین یا اربعین، جس کو ہمارے یہاں چہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؓ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کونسی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی فقیہ ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی اربعین حدیثا فی امر دینہا عشتا اللہا فقیہا وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً وشہیداً، یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر حضرات محدثین نے اس مختصر سے عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرص میں اربعینات تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے ایک چہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، حضرت شیخ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی بھی کتاب الاربعین ہے جس کی متعدد شرح لکھی گئی ہیں، ابن رجب عسقلانی، طاعلی قاری اور شیخ ابن حجر عسقلانی ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی ایک چہل حدیث لکھی ہے، اس میں انہوں نے ایک جگہ یہ پیدا کی ہے کہ تمام احادیث صحیحین سے اس طرح لی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ کی سند سے عالی ہے، حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں لکھا ہے کہ میں مدینہ منورہ میں اس چہل حدیث کی زیار سے مشرف ہوا ہوں۔

۱۴۔ تعالیق، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متون احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف کر دیا جائے، جیسا کہ معانی صحیح السنۃ اور مشکوٰۃ المصابیح میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متون احادیث پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحب مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کر دیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد کتب مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعالیق بہت ہیں، جیسے جمع بین الصحیحین حمیدی کی، تجرید الصحاح بدزین بن معاویہ العبدری کی، جامع الاصول ابن الاثیر الجزری کی، اور مجمع الزوائد دمشقی کی، جس میں انہوں نے صحیح سنۃ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثلاثہ

مسند احمد، مسند البزار، مسند ابویعلیٰ اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطی کی جس میں انہوں نے تمام احادیث کو بالاستیعاب لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنف کا انتقال ہو گیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انہوں نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث قولیہ کو مرتباً علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انہوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کثر العماں جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی مسمی مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے،

۱۵۔ المسائل حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث سلسلہ کو ذکر کیا جائے اور احادیث المسلسلہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسلہ بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاذ سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل اول سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بالمصنف یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاذ سے مصنف کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بقراءة سورۃ العنق یعنی ہر شاگرد نے جب استاذ سے یہ حدیث سنی تو استاذ نے بوقت تحدیث سورۃ صفا کی تلاوت کی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ احادیث سلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح تسلسل بقراءة سورۃ العنق ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی کتاب المسائل جس کا پورا نام الفضل البین فی المسلسل من حدیث النبی الامین، مشہور ہے، مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے ۱۳۳۲ھ میں طبع کرایا تھا،

۱۶۔ شوح الافاد یہ بھی انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متضاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کی جائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کی جائے، اور یہ کام وہی حضرات مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث وفقہ اور اصول تیموں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں، امام شافعی کی اختلاف الحدیث اور ابن قتیبہ الدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاوی کی شرح معانی الآثار اور

مشکل الآثار نہایت جامع کتابیں ہیں،

۱۷۔ الکتب المؤلفة في الادعية الماثورة، انواع کتب حدیث میں بعض کتابیں ایسی ہیں جن میں صرف ادعیہ اور اذکار کی احادیث کو جمع کیا گیا ہے اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں عمل الیوم واللیلہ امام نسائیؒ کی، عمل الیوم واللیلہ ابن سنی کی، کتاب الاذکار امام نوویؒ کی، المحسن الحسین محمد بن محمد بن محمد جزری شافعیؒ کی، اور الحزب الاظیم ملا علی قاریؒ کی، حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں تحریر فرمایا ہے، کہ ہمارے مشائخ و اکابر الحزب الاظیم کے ورد کو ترجیح دیتے ہیں، محمد بن سلیمان الجزولی السہلی کی دلائل الخیرات پر کیونکہ اس کے اندر بعض روایات ضعیف ہیں۔

یہ مختصر طور پر مشہور انواع کتب حدیث ہم نے بیان کر دی ہیں، تفصیل کے لئے مقدمہ لامع اور الفیض الہامی کا مقدمہ دیکھا جائے۔

بعد اللہ تعالیٰ و توفیقہ یہاں تک تمہیدی مضامین مقدمہ العلم والکتاب پورے ہو گئے، اب صرف سند کو ذکر کرنا باقی ہے، اس کے بعد کتاب شروع ہو جائیگی، سند بیان کرنے سے قبل ایک اور مفید مضمون جو ذہن میں ہے، اور کبھی کبھی سبق میں اس کو میں بیان بھی کیا کرتا ہوں چونکہ اس کا تعلق بھی سند سے ہے لہذا پہلے اس کو سن لیجئے!

ہم لوگوں کی سندیں بلکہ یہ کہتے کہ محدثین ہند کی تمام اسانید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ پر جا کر مل جاتی ہیں،

ہندوستان میں علم حدیث

در اصل صورت حال یہ ہے جس کو تاریخ حدیث سے واقفین نے لکھا ہے کہ ہند میں گو علم حدیث کا سلسلہ کچھ نہ کچھ ہمیشہ سے ہی رہا ہے، لیکن بلاد عربیہ کے مقابلے میں بہت کم اور برائے نام، چنانچہ شروع میں صرف صفائی کی مشارق الاضواء پڑھنے پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا تھا، اس کے بعد اس میں مشکوٰۃ شریف کا اضافہ ہو گیا اور بس۔

دسویں صدی کے وسط سے بلاد عربیہ میں علم حدیث کا انحطاط شروع ہوا، اور اسی کے ساتھ ساتھ حق تعالیٰ شانہ نے اس کے بالمقابل ہندوستان کے باشندوں کو حدیث کی تکمیل اور خدمت کی طرف متوجہ فرمادیا، چنانچہ دسویں صدی میں حضرت شیخ علی متقی برہانپوری صاحب کنز العمال، جن کی وفات ۹۶۵ھ میں ہے، کو حق تعالیٰ شانہ نے پیدا فرمایا اور ان کو خدمت حدیث کے لئے منتخب فرمایا، چنانچہ انہوں نے علم حدیث علماء حجاز سے حاصل فرما کر ہندوستان میں آکر اس کا چرچا کیا، ان کے بعد ان کے شاگردوں کا سلسلہ چلا جیسے شیخ عبدالوہاب برہانپوری المتوفی ۱۱۱۸ھ، اور شیخ محمد طاہر پٹنی المتوفی ۱۱۶۶ھ، جن کی تصنیفات علم حدیث

میں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحاح ستہ کی شرح کہا جاسکتا ہے، ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبدالحق محدث البخاری ثم الدہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ کا، انہوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز اشاعت بنایا، اور شروح حدیث میں بعض ادنیٰ کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دو شرحیں تصنیف فرمائیں، ایک عربی میں یعنی لمعات التفتیح اور ایک فارسی میں یعنی اشعة اللمعات پیران کی اولاد و احفاد میں، محدثین پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کی شروعات لگیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم دہلوی قدس سرہ العزیز المتوفی ۱۱۰۶ھ کا مبارک دور آیا، شاہ صاحب نے حجاز تشریف لیا کر وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابوطاہر مدنی سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپس آئے کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں ہمہ تن مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحاح ستہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب و اولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ المتوفی ۱۲۳۹ھ نے آپ کی نیابت کو حق ادا فرمادیا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب ہاجر کی المتوفی ۱۳۶۲ھ اور پیران کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی ہاجر مدنی المتوفی ۱۳۹۶ھ جن کے درس حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حجۃ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی المتوفی ۱۳۹۶ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قلب الارشاد رأس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی المتوفی ۱۳۲۳ھ ہیں جنہوں نے دسیوں برس تک تمام دورہ تین تہا پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دارالعلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں خاص طور سے ہیں مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلوی کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدمات حدیث اور افتادہ درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پیران کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی ثم المہاجر مدنی نورالشمردہ ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں، حق تعالیٰ شانہ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرمائے، جس طرح صورتہ سند حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہو گیا ہے تو اس کی رحمت بے پاپاں سے کیا بعید ہے۔

علمائے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل در نقل من اولہ الی آخرہ اس طور پر کہ ہر

اسناد اس امت کی خصوصیت ہے

زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحب حدیث تک پہنچاتے، یہ اس امت محمدیہ کے مخصوصاخص میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطی لکھتے ہیں ارسال و افعال کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہود میں گویا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے وسائط باقی رہ جاتے، میں جن کو وہ پورا نہیں کر سکے، وہ لکھتے ہیں بل یقتضون بعیث یکون بینہم و بین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصر او انما یبلغون الی شمعون و نحوہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی سب میں شمعون اور بولس سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول و فعل کو بلکہ جملہ حرکات و سکنات کو پوری احتیاط اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلم نے مقدمہ مسلم میں حضرت عبداللہ بن مبارک کا ارشاد نقل فرمایا ہے الامناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء، حضرات محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیث نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

یہ بات ایک بدیہی سی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہو سکتی ہے، کسی شخص، عالم و محدث کی جلالت شان اس کو بیان سند سے مستغنی نہیں کر سکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی صحابی

بیان سند کی احتیاج

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس سماع حدیث پر استحلاف کرتے کہ پہلے آپ اس بات پر قسم کھاتے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس بے مثال ضبط و احتیاط اتقان و اہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہر تاج چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء و صوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال و استشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کر دی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیان اسانید کے

لے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں۔ مثلاً نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، تلخیص الجیز: تخریج عراقی وغیرہ جب تک دنیا میں نشر و اشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایتِ حدیث اپنے حفظ سے یا اپنی خام کتاب سے جس کو محدثین کی اصطلاح میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقتِ روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے، لیکن اب جب کہ کتبِ حدیث، متونِ احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیثیں اپنے حفظ سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور نوشتے سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماعِ حدیث و سماعِ حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تصانیف و کتب کا انتساب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدیث بلکہ حدیث و آثار تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالبِ حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوتِ حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غرضیکہ اس زمانہ میں ثبوتِ حدیث یا صحیحہ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ دستہ کتبِ حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعثِ برکت اور سرمایہٴ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سندِ حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آپکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحبِ قدس سرہ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحبِ قدس سرہ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوعہ ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الام شاد الی معہات الاستاد، اور میں نے مثالی کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمہ اوجزی میں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا حصہ شاہ ولی اللہ صاحب سے لے کر صاحبِ کتاب تک، اور تیسرا حصہ صاحبِ کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، یہیں یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

اب اس کتاب یعنی ابو داؤد کی میری سند سنیے، میں نے

میری ابو داؤد کی سند

ابو داؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

پہلی مرتبہ مشہور میں جو میرا دورہ حدیث کا سال تھا، اس میں ابو داؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ سے پڑھی، اس کے بعد مشہور میں جب کہ احقر پہلی بار منظر علوم میں ابو داؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ ابو داؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ سے پڑھی۔

بہر حال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایت کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحب سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا محمد کئی صاحب کاندھلوی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے، وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ ابوسعید مجددی سے، اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لامع الدراری جس کا املاہ حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کاہر روز ایک مستند وقت صرف ہوتا تھا، اس کی آخری جلد کی تسوید اس سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے سبب ابو داؤد پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سبق میرے سپرد ہوا تھا، غرضیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہو گیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابو داؤد کا نسخہ جس میں سبق پڑھایا کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات کی شکل میں اور عمل ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بھائے اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں، باقاعدہ کتاب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمایا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روز آٹھ توڑا توڑا جتنا میں سبق مدرسہ میں پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک بچہ اللہ کتاب پوری ہو گئی، سال کے اخیر میں آخری دن سبق کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سردی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب ختم ہو رہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھ کر ختم کی، دورہ کے باقی مدرسین کے سب اسباق پورے ہو چکے تھے، غالباً رجب کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے گنڈ میں کتاب کا آخری سبق شروع کر لیا جو تھے گنڈ کے اخیر تک پڑھا کر کتاب کو ختم کرایا، کتاب ختم کرانے کے بعد احقر حضرت کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر بیٹھ چکے تھے، چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہوا تھا کہ اس پورے وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے ہی کی طرف رہی نور اللہ مرقدہ وجعل الجنة مثواہ وحشرنا معہ۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخؒ کے ہے اور حضرت شیخؒ کی تین سندیں ہیں دوسریں قرآنہ اور ایک سند اجازتہ، حضرت شیخؒ نے ۱۲۳۵ھ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمد یحییٰ صاحب کے پڑھیں، اور اس کے بعد ۱۲۵۲ھ سے مسلسل کئی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوریؒ کے پڑھیں، اس لئے حضرت شیخؒ کی دوسریں تو قرآنہ ہو گئیں اور تیسری سند اجازتہ ہے۔

حضرت شیخؒ کی پہلی سند اس طرح ہے، حضرت روایت کرتے ہیں مولانا محمد یحییٰ صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی سے، وہ شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، وہ شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخؒ کی دوسری سند اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ سے، وہ حضرت مولانا ملوک علی نانوتویؒ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلویؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخؒ کی تیسری سند جو اجازتہ ہے، وہ اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں مولانا عنایت الہی صاحب (مدرسہ کے ہتم اول) سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحب سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے نور اللہ مزاق دہو۔

حضرت شیخؒ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازتہ ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سند عالی ہوئی، یہ تین سندیں ہوئیں ہمارے حضرت شیخؒ لورائتہ مرقدہ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جانتا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تو وہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوریؒ کو اجازت حدیث حاصل ہے، حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، اور شاہ صاحب کی سند اوپر گذر گئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے ابو داؤد شریف، بہ ماہ رمضان المبارک، حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھاٹویؒ نمبرہ شاہ عبدالعزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب سے پڑھی، اور مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھاٹوی شاگرد ہیں شاہ اسحاق صاحب کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

اس کے علاوہ دوسریں حضرت سہارنپوریؒ کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوریؒ

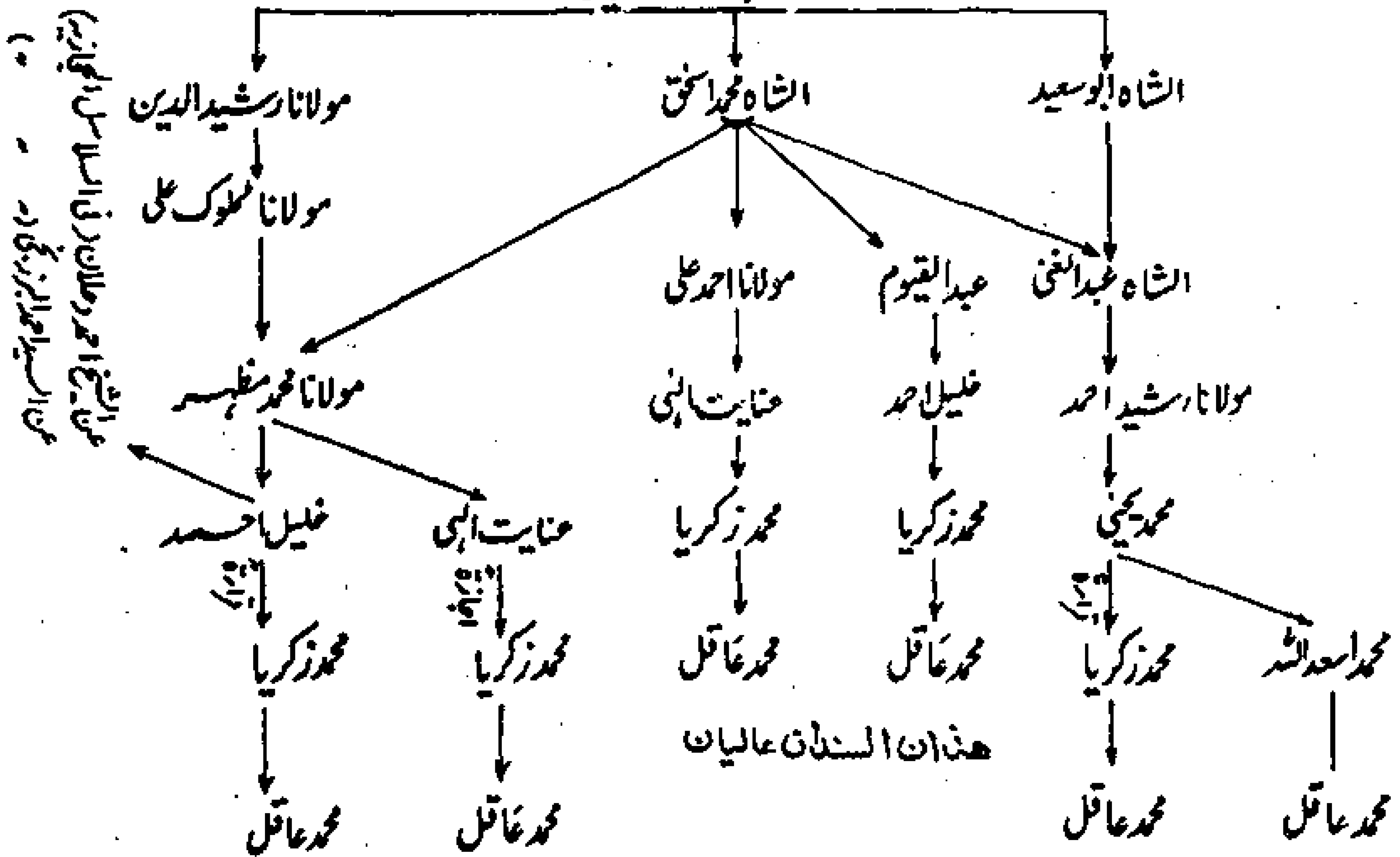
حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازت حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔ عن الشيخ احمد دطلان، ۲۔ عن السيد احمد البرزنجی، اس طرح حضرت بہار پوری کی کل پانچ سندیں ہو گئیں، جن میں دو سندیں قرآنہ ہیں اور باقی تین اجازتہ۔

مذکورہ بالا سلسلہ آسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکات سے ہمیں نوازے اور ہمیں اس کی لالچ رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمة العلوم والكتاب، والله ولي التوفيق والسداد واخرو دعوانا ان الحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد والبه وصحبه اجمعين

سند البند شاہ ولی اللہ احمد بن عبد کریم دہلوی

الشاہ عبدالعزیز



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابتداء بالبسملة وترك حمد له | مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفا کرتے ہوئے شروع فرمایا حمد کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ قسراً ان کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ اقرأ باسم ربك معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتداء ہونی چاہیے اسی طرح حدیث میں ہر کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فہو ابتر اور ایسا ہی دوسرے حضرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالک نے موطا میں، امام احمد بن حنبل نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب ہی نے علاوہ امام مسلم کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمد کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنف نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فہو اقطع، گویا مصنف نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

- ۱۔ اس مقام پر ابوداؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل الجہود میں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔
- ۲۔ اس روایت میں کتابت کی قید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتداء بالحمد مذکور ہے، ہر کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو، جیسا امام احمد کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت صَلَّى اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے لکھتے نہ تھے۔
- ۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سند اضعیف ہے، اس کی سند میں مصنف نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔

۴۔ ابتداء بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان و تقریر) کیساتھ، کتاب، خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد لله فحمدہ الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتداء صرف بسملہ سے فرماتے، مثلاً بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ الِیْ هُرِّقِلْ الخ اور صحیحہ حدیث میں ہے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

لہ ذکرہ مولانا شبیر احمد عثمانی نقلًا عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الذہبی ان من برکۃ العلم ان ینسب الی قالہ ۱۳

هذا ما تافى عليه محمد رسول الله وغيره وغيره۔

۵۔ حمد سے مقصود نفس ذکر ہے نہ کہ مخصوص لفظ حمد، جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی بال لہ یبدأ بذكر الله فهو اقطع وابتن، اور نفس ذکر بسم اللہ سے حاصل ہو گیا

۶۔ حمد کہتے ہیں صفات کمالیہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہو گئے، یہ جواب حضرت شیخ کے والد مولانا محمد یحییٰ صاحب کو پسند تھا۔

فناشدة :- علامہ الزر شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ یہ جو حضرات مصنفین ابتداء بالبسملة والحمد لہ کی روایات میں تطبیق دیتے ہیں کہ ایک جگہ ابتداء حقیقی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسم اللہ و الحمد لہ الگ الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تضاد میں مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر اضطراب ہے بعض رواۃ حمد لہ کو اور بعض رواۃ بسم اللہ کو ذکر کرتے ہیں۔

کتاب الطہارۃ

مصنف نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی وجہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انواع کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب پر ہو، اور چونکہ حضرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں، اس لئے امام ابو داؤد نے اپنی اس سنن کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبارت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، الایۃ اور ام العبادات و جامع العبادات صلوة ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا اله الا الله وان معذرا رسول اللہ وانام الصلوۃ الخ اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے لئے کچھ شرائط ہیں جنہیں اتوی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ شرط پر مقدم ہوا کرتی ہے بوجہ موقوف علیہ ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بنسبہ کیا جائے یعنی جنس کتاب اور باب کی اصطلاح

لہ کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانہ تابعین سے ہے جیسا کہ صاحب سنن نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتب کے معنی بھی لغت جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار بنو عہا کیا جائے یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ باب کے معنی بھی ایک لغت میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے ممتاز کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصول اور جدا ہے، ان تینوں کے درمیان آپ نہ بہت ایسے ہی سمجھتے جیسا کہ مناطقہ کے یہاں جنس، نوع اور صنف کے درمیان ہے، یعنی جنس عام، جیسے الحيوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف خاص جیسے الانسان الرومی ایسے ہی کتب عام، باب خاص اور فصل خاص ہے۔

طہارة کے معنی اور اقسام | طہارة مصدر ہے طهر و يطهر کا نعرہ کر رہے، اس کے معنی لغوی میں انتظافۃ والتزود عن الاقتزار والادناس یعنی گندگی اور مسيل کپیل سے

پاک و صاف ہونا، اور شرعاً طہارۃ کہتے ہیں، «ازالۃ حدث یا خبث کے لئے قاعدہ شرعیہ کے مطابق احد الطہورین۔ (ای الماء والتراب) کو استعمال کرنا، تو طہارۃ کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ۱۔ ازالۃ حدثہ، ۲۔ ازالۃ خبث، پھر اول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ عن الحدث الاصغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲۔ عن الحدث الاکبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور جنس طہارۃ مراد ہے اس لئے کہ صنف کا مقصود دونوں کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ تم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارۃ کی چند قسمیں ہیں، امام غزالی فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ تطہیر الظاہر عن الحدث والخبث، ۲۔ تطہیر الجوارح عن الحرام، ۳۔ تطہیر القلب عن الرذائل، ۴۔ تطہیر السر عما سوی اللہ تعالیٰ یعنی اندرون قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ طہ پاک کن قلب مرا تو از خیال غیر خویش، وقال ابو الطیب۔

عذ العواذل تحول قلبی التاطف

وهو الحب تمہنی سودا شہ

بَابُ التَّخْلِ عِنْدَ قَضَائِهَا

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ صنف نے طہارۃ کی ابتداء آداب استنجا کیسے کیوں فرمائی؟ جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاء کرام

لہ صنف کہتے ہیں اس نوع کو جو مفید ہو کسی تہید کیساتھ، جیسے الانسان الرومی لہ ابو داؤد کی شرح غایۃ المقصود میں اس کو باب ضرر ضرب سے لکھا ہے، بظاہر یہ کتابت کی غلطی ہے جو نقطہ ضرب نہیں قریب ہے، حضرت نے بدل میں اسدہ برتیبہ فرمائی ہے۔

نے لکھا ہے کہ وضو اور غسل سے پہلے قضا حاجت سے فارغ ہونا ادنیٰ اور مستحب ہے، سو جب یہ بات ہے تو مناسب ہو کہ طہارۃ کی ابتداء آداب استنجاء ہی سے کی جائے تاکہ ترتیب ذکر و ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے ہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف علام رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خارجی، کہ ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ طہارۃ کا وجوب آدمی سے اس وقت متعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض طہارۃ موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور ناقض وضو میں کثیر الوقوع چیز خارج من السبیلین یعنی بول براز ہیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف نے آداب خلایا بیان کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منعقد فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استنجاء کو بیان کیا ہے، ابن العربی نے عارفۃ الاحوذی شرح ترمذی میں استنجاء کے تیس آداب ذکر فرمائے ہیں سبحان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع شریعت ہے کہ اس میں استنجاء جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللهم اجعلنا متأدبین بأداب الشریعة علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتعبیۃ۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو آداب بیان کیا ہے وہ تھکی ہے یعنی استنجاء کے لئے خلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانہ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر قضا حاجت کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آرہا ہے، اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آرہا ہے، باب الاستتار فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، تخی مستقل ادب ہے اور تستر مستقل ادب ہے، تخی حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استتار کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استنجاء کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان ہو تو اسی جگہ پر رہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغیرۃ بن شعبہ، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذهب المذهب، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضا حاجت کے لئے جاتے تو دوری اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دوری اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بعد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی لا یراہ احد، کہ اتنی دوری اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

ادخل ہو جائیں اور استخبار کے وقت کسی کی نظر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع الفوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بُعد کی مقدار سیلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ایعاد کی حکمت کیا ہے، علمائے لکھا ہے کہ گو تستر یعنی لوگوں سے پردہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اخراج رتخ میں تامل ہوگا اور حسیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل رائے کر یہہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے خصائص میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا فضلہ زمین پر پڑا ہوا نہیں دیکھا گیا، زمین اس کو نگل لیتی تھی۔

قولہ ابعد یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے ابعد نفسہ عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ أَبْعَدَ یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، ای بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ مبالغہ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے زید يعطی، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، المذهب میں دو احتمال ہیں یا مصدر بھی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام بہر حال عید فارحی ہے، یعنی جب آپ جاتے مخصوص جانا اور مخصوص جانے سے مراد قضا حاجت کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جانے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلاء ہے، شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً بیت الخلاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلاء، مرفق، مرعاض اور کنیف ہے سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے مصنف نے ترجمہ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی مصنف نے أَبْعَدَ سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے کبھی تو صریح یعنی لفظاً و معنی ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنی ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر مصنف یہاں پر بجائے تخلی کے باب الابعاد یا باب التباعد عند الحاجة قائم فرماتے، جیسا کہ بعض مصنفین امام نسائی و ابن ماجہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنی ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمہ الباب میں کوئی دقت اور باریکی ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ما جاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ذهب المذهب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی باریکی نہیں ہے سادگی ہے، صحاح ستہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

مولینا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں، جیسا کہ
عرف الشذی میں ہے کہ صحاح ستہ میں سب سے

اعلیٰ تراجم تو صحیح بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سابق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک
اور دقیق ہیں کہ غیر العقول واقع ہوئے ہیں، شراح بخاری کو تراجم بخاری مل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب
کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ ملاح میں تقریباً ششامول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ
بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صحیح مسلم، اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ ایسے نہ ویسے
گو کتاب فی الواقع مضمون کے لحاظ سے مبہوت و مرتب ہے، لیکن عناوین اور تراجم ابواب انہوں نے از خود قائم
نہیں کئے بعد میں شراح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی
کافی دقیق اور وزنی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملجاتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا مل کرنا
بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے
ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت
صاف اور واضح ہیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز ان براز با کے فتور اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس
کے معنی توسیع اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر البزری کہتے ہیں کہ اصلی معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں قضا حاجت
سے کنایہ ہو گیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قضا حاجت کرتے ہیں جس طرح کہ غلارہ دراصل مکان خالی کو
کہتے ہیں، اور پھر اس کو مجازاً محل قضا حاجت میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قضا حاجت خالی
جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ برازیں دونوں حرکت فتور اور کسرہ جائز ہے یہ جوہری اور صاحب قاموس کی رائے
ہے، لیکن قطابی مشہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت
کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جوہری نے لکھا ہے کہ براز
بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غلطی یعنی انسان کے بدن سے جو فضلہ نکلتا ہے لہذا براز مشترک ہوا دونوں معنی میں

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم
کی جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر

دفع تعارض بین الروایات الواردة فی الباب

یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت بن عمرؓ کی بیت حفصہ والی روایت جو باب الرخصة فی استقبال القبلة میں آ رہی ہے
وہ اس کے خلاف ہے اس لئے آپ کا مکان کے اندر قضا حاجت کرنا ثابت ہو رہا ہے، حضرت نے بدل میں
اس کی دو توجیہیں لکھی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت درجہ کی بنا راکتھف فی البیوت سے پہلے کی ہے

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھروں میں بیوت الخلاء بننے شروع ہو گئے تو آپ نے اس ابعاد کو ترک فرمادیا، اور یا یہ کہا جاتے کہ یہ عادت شریفہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پڑاؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجار نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جا کر استنجار فرماتے تھے، حضر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ مصنف کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے اپنی اس عادت کی تصریح اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے، جس کا ذکر مقدمۃ الكتاب میں آچکا ہے اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں پر حدیث ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعاد جو حدیث اول میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے، لیکن یہاں پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر مصنف ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہتے تو اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیث ثانی کو ذکر فرمادیتے جس میں زیادتی فائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ دراصل حدیث ثانی حدیث اول کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے مصنف نے یہ سب نہ سمجھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے امانتہ تو بوجہ قوت کے حدیث اول کو ذکر کیا، اور حدیث ثانی جس میں ضعف تھا تائید اور شاہد کے درجہ میں لے آئے اور شاہد میں ضعیف حدیثیں بھی مل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

سند سے متعلق بعض امور و اصطلاحات قولہ حد ثنا عبد اللہ بن مسعود، جاننا چاہئے کہ

گذشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متون احادیث کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انہوں نے صرف متون احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کر دیا ہے اسی لئے مشکوٰۃ کا شمار تصانیف میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام الگ الگ ہے، بہر حال یہاں دورہ کی کتابوں میں متون احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جاننا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

سو یہاں پر حد ثنا کے قائل امام ابو داؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابو داؤد کے شاگرد ابو علی نووی ہیں، اور عبد اللہ بن مسعود مصنف کے اساتذہ ہیں، ابتداء سند میں حد ثنا اور اخبارنا پورا لکھا جاتا ہے، اور اثنا سند میں اختصار کر کے حد ثنا کو ثنائیاں لکھتے ہیں اور اخبارنا کو آنا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں ناسے پہلے قال ہی محذوف ہوتا ہے، جو لکھتے ہیں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حد ثنا عبد اللہ بن مسعود قال، حد ثنا عبد العزیز، نیز ہر سند کو وہی قال سے شروع کیا جائے جو مصنف ہے وبالسند المتصل منالی المصنف

کافہ اس ائمافہ کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنف سے شروع ہو رہی ہے اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنف تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصہ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے، اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وہیہ قال پڑھنا تکمیل سند کے لئے کافی ہے، اور اگر کوئی مشروع سند میں اس جملہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہونی ہی چاہئے۔

نیز جاننا چاہئے کہ لفظ ابن ماقبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور چونکہ موصوف

لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد

صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہو گا وہی اعراب لفظ ابن کا ہو گا جیسے یہاں عبد اللہ بن مسعود میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے، اور عبد اللہ فاعل ہو سکی بنا پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہو گا، اور سلمہ ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے، لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔ نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم منون ہو تو اس کی تنوین ساقط ہو جاتی ہے، جیسے: مسدد بن مسدد میں مسدد منون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تنوین ساقط ہو جائیگی، اس کو مسدد بن مسدد پڑھیں گے اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے، الا یہ کہ شروع سطر میں واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تنوین ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط نہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے: ثنا عبد اللہ بن مالک ابن بھینہ، یہاں پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والد ہیں اور بھینہ عبد اللہ کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور بھینہ آپس میں متناسلین نہیں ہیں بلکہ زوجین ہیں، اور ابن بھینہ میں لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے، گویا عبد اللہ کی دو صفتیں ہوتیں ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں، دوسرے یہ کہ وہ ابن بھینہ ہیں، یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا، نیز مالک سے تنوین بھی ساقط نہیں ہوگی، یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد ہیں جن کا جاننا ایک طالب حدیث کے لئے لازمی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا، لہذا خوب سمجھ لینا چاہئے، عبارت حدیث کا صحیح پڑھنا انتہائی ضروری ہے، من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعدها من النار کے ذیل میں اصحیحی لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بنا پر اس طالب علم کی طرف سے بڑا غصہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارت حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

اب یہاں سند حدیث کی ایک

خاص اصطلاح کا جاننا ضروری ہے وہ

حدیث و اخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

یہ کہ حدیث اور اخبار میں کیا فرق ہے؟ اس لئے کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جو اب یہ ہے کہ اخبار و حدیث کے درمیان لغتاً تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحاب درسیں نے ائمہ اربعہ کا یہی مسلک لکھا ہے یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدیث تو اس وقت کہا جائے گا جب استاد نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاد بغور سنے تو اس کے لئے لفظ اخبار استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسکی طرح امام زہری اور امام مالک، امام بخاری نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا واخبارنا وانبأنا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلم و امام نسائی خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شراح نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابو داؤد کا ہے وہ بھی بعض اخبار و حدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حار تحویل لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر وہ ہے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ میں تو مطلقاً اخبارنا وحدثنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تلمیذ قرأت کرے تو اس وقت اخبارنا وحدثنا علیہ اور حدثنا علیہ کہنا چاہئے، ماسئل یہ کہ مطلقاً اخبار و حدیث تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاد پر قرأت کرے تو وہاں اخبارنا وحدثنا کیساتھ قرأت علیہ کا اضافہ کیا جائے گا، ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض محدثین

(قیل وہنم الامام النسائی) اخبار ہو یا حدیث بوقت روایت اسکا استعمال اسوقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے سماع کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں تباشریک ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو سماع کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدثنا یا اخبارنا کہنے کا حق نہیں ہے کما نقل ابو داؤد قرئی علی المرتب بن مسکین وانا شاہد وکذا الامام النسائی والبسط فی الغیض السمانی

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین حدیث کہتے ہیں اور قرأت علی الشیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ سو اکثر محدثین کہتے ہیں کہ حدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظم وغیرہ بعض فقہاء کا مذہب اسکی برعکس ہے یعنی اخبار اولی ہے حدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبہ میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاری کا بتایا جاتا ہے۔

تحمل حدیث کے طرق

جاننا چاہئے کہ حدیثنا خبرنا انبأنا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں، ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحمل حدیث کے

کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریق تحمل کے لئے طریق تعبیر الگ ہے، سو دو کا بیان تو آچکا ہے، ۱۔ سماع من لفظ الشیخ ۲۔ قراءۃ علی الشیخ تیسرا طریق ہے الاجازۃ من الشیخ مشافہتہ یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جاتے نہ استاذ کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالب حدیث کو بالمشافہ روایت حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبأنا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المناولتہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی سموعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازت کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کرنی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقت روایت کہا جائے گا حدیثی فلان مناولتہ یا نادلی فی فلان

پانچواں طریق تحمل الکتابۃ والکتابۃ ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر دے جس کو دی جا رہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کر دے یا غائب ہو کہ لکھ کر اس کے پاس بھیج دے اس کی پھر دو نسخیں ہیں کتابتہ مجردہ اور دوسری مقرونہ بالاجازۃ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجاہۃ کہتے ہیں، وجاہہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجہت فی کتاب فلان یا فی اصل فلان ہے۔

فائدہ کہ یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

شرح السند

حدیثنا عبدالعزیز یعنی ابن محمد، یہ عبدالعزیز بن محمد الدر اور دی کے ساتھ مشہور ہیں، در اور درخراسان میں ایک قریہ ہے، یہ راوی متکلم فیہ، سیئ الفظ ہے،

بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاری نے ان کی روایت کو منفرداً نہیں لیا ہے بلکہ مقرونہ بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز کھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایۃ احتیاط ہے کہ راوی نے اپنے استاذ سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جدا کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

لہ یعنی بوقت روایت اصلے کہ روایت حدیث تحمل حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حدیثنا اور کبھی خبرنا وغیرہ۔ لہ اس پر دوسرے باب میں مزید کلام آ رہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہوں۔ حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلمہ نے اپنے استاذ عبدالعزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا، ان کی ولایت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنف اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاذ عبداللہ بن مسلمہ کی مراد عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد ہے یعنی کے لغوی معنی یزید کے ہیں اس میں جو ضمیر فاعل ہے وہ عبداللہ بن مسلمہ کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنف ہیں، مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلمہ مراد لیتے ہیں عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد۔

عن ابی سلمة . یہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں جن کا فقہ سب سے شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، بعضوں نے کہا ابو سلمہ ہی نام ہے، بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے، وقیل اسماعیل، حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو وہم ہوا، ان سے اس راوی کی تعیین میں غلطی ہو گئی، انہوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن مسلمہ ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن مسلمہ طبقہ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابی سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے، پھر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں، دوسرے یہ کہ منصور بن سلمہ سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسدد بن مسرہد، یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مسند جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے، انہوں نے ہی تصنیف فرمائی، ان کا سلسلہ نسب بھی بہت عجیب و غریب سا ہے جو بذل میں مذکور ہے اور ان اسما کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر مہوم یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈال دیا جائے تو بہترین عمل ہے، بخارا تریا ہے، ہمارے استاذ محترم ناظم صاحب (حضرت مولانا سعد اللہ صاحب) نور اللہ مرقدہ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے، وہ سبقت میں فرماتے تھے مسدد کا سب سے مسدد، یعنی مسدد واقعی اسم باسکی ہیں دراصل مسدد کے معنی مُصلِح اور اصلاح کردہ کے ہیں اس لئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن تدرس الکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، ضعف کی ایک اور وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبدالملک راوی کثیر الوہم ہے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اول سے کمزور ہے، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذر نے اسماعیل بن عبدالملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے، اور ماسکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے، جو مقدمہ میں گزر چکی ہے۔ الحمد للہ، باب اول پر کلام پورا ہوا، اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں آئی ہیں یہ سب چیزیں قابلِ حفظ ہیں۔

لے یعنی سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروہ بن الزبیر، خارجہ بن زید بن ثابت، ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف، سعید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ ابن مسعود، سلیمان بن یسار ۱۲ (تدریب فیچ ۲) وقیل سالم بن عبداللہ بن عمر بدل ابی سلمہ بن عبدالرحمن (معارف السنن ص ۱۳۵)

باب الرجل يتبول

(۲)

یہ آداب استنجار کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیسا کہ تقابل کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی تنجلی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے، یعنی نرم زمیں، اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے، پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے يتبول یعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا، اسی سے مباحثہ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشا کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان دمیث یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہئے تاکہ رشاش بول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہو گئی وہ یہ کہ رشاش بول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعی کا مذہب عدم الغفوس ہے بدن ہو یا ثوب لیکن امام نووی نے غفو کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے صرح کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب درختار میں لکھا ہے کہ رشاش بول اگر بدن یا کپڑے پر پڑ جائیں تو معاف ہے، لیکن اگر پانی میں مل جائیں تو معاف نہیں ہے، مار قلیل ناپاک ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارة الماء اذ کہ یعنی پانی کی طہارتہ کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے مستعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

حدیث الباب کی تشریح

حدیث الباب جس کا مضمون ابھی اوپر گزرا، کے راوی ابو موسیٰ اشعری ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبداللہ بن عباس کی خدمت میں ان کے استفسار پر بصرہ بھیجی جہاں ابن عباس مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباس نے بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے والی بنا کر بھیجے گئے تھے انہوں نے وہاں پنپنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابو موسیٰ اشعریؓ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انہوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابو موسیٰؓ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابو موسیٰؓ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جاننا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابو موسیٰ اشعریؓ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابو موسیٰؓ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی زمانہ قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح صحیح مفہوم صحیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہو گئی، اور وہ یہ کہ انہوں نے فكان يحدث کو بجائے صیغہ مجہول کے صیغہ معروف پڑھا جس سے مضمون میں تغیر واقع ہو گیا، ایک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جو الفاظ ہیں يسئله عن اشياء اس سے تو یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ابن عباس کا استفسار چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک حدیث مذکور ہے، اب اس میں دو احتمال ہیں، یا تو ابو موسیٰ ہی کی جانب سے جواب میں ایک حدیث آئی اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کر دیا۔ والله تعالى اعلم بالصواب

قولنا فاتی دمیثا، ذمیت کسریم اور سکون سیم دونوں کے ساتھ ہے نقشہ رخوہ یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہو جاتا ہے، اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دمت کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خواہ نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وارد ہے دمیت لیس بالجانی ای کان لیتن الخلق فلیزتد اس کا مصدر ارتداد ہے، ارتداد یزید ارتداداً، اور مجرد میں، راد یرود و راداً و راداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریت ہوتی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱۔ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی، پھر کیا حرج ہے۔

۲۔ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جدا ہما سے تعبیر کر دیا۔

۳۔ ہو سکتا ہے آپ کو مالک کی رضامندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴۔ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

نیز اس حدیث سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ الروایۃ بالکتابۃ | روایت بالکتابۃ جائز ہے، یہ بات پہلے گزر چکی کہ تحمل حدیث کے طرق میں

سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایت بالکتابۃ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجردہ یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدیجائے، دوسری مقرونۃ بالاجازۃ، یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایت کی اجازت، بھی دے ہشلا یوں کہے اجزتك ما کتبت لك، جمہور کے نزدیک کتابت کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجرہ ہو یا مقرونہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کتابہ مجرہ کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کاتب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بیئہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

شرح السند

حدثنا حماد بن سلمہ بن سلمہ، سندوں میں دو حماد زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں، حماد بن زید سے ان کی روایات بہت کم ہیں، علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ موسیٰ بن اسماعیل جب مطلق حماد بولتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابوالقیاس یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن حمید الضعفی ہے شیخ بڑے میاں یا استاد دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی مجہول ہے، سند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راوی مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہو

راوی مجہول کی روایت کا حکم

مجاہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الحال۔ مجہول العین کہتے ہیں، من لم یرد عنہ الا واحد، یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول العین کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، اس لئے کہ بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمن بن ہدی اور یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و باطناً اور مجہول الحال باطناً و ظاہراً۔ یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں، جمہور کے نزدیک قسم اول کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

۱۔ موسیٰ بن اسماعیل کی حماد بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو ابواب الواقیت میں باب من نام عن صلوة (و نسینہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدثنا موسیٰ بن اسماعیل نا حماد عن ثابت، یہ روایت ترمذی اور نسائی میں بھی موجود ہے اور وہاں حماد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرونِ ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔
 فاعدا کا بہ نیر ایک بات اور جاننا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفاسیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو
 اور اگر سند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ الصحابة کلمہ
 عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اسی لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے
 بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے مجتہد ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو
 سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

(۱۰)

منجملہ آدابِ خلا کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دعا پڑھے جو
 ما ثور و منقول ہے اللهم انى اعوذ بك من الغيب والخباثت، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور
 کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسم الله اعوذ بالله، من الغيب والخباثت پڑھا کرتے تھے، اس روایت
 میں لفظ بسم الله کی زیادتى ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتى علی شرط سلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعا اندر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور
 عبداللہ بن عمرو بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد بھی پڑھ سکتے ہیں سہل میں ایک واقعہ
 لکھا ہے عزیمی کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں چھینک آئے تو الحمد للہ پڑھوں
 یا نہیں، انہوں نے کہا کہ نہیں جب تک کہ باہر نہ آ جاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعی کے پاس گیا میں نے ان سے
 بھی یہی سوال کیا، انہوں نے فرمایا الحمد لله فان الحمد يصعد ولا يهبط۔ ہاں! کچھ حرج نہیں ہے۔
 بیت الخلاء میں الحمد لہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف پڑھ جائیگا
 نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجات کے وہ نیچے گر جاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول البے
 يصعد العطر الطيب والعمل الصالح کی طرف، بہر حال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہو گیا۔
 حدیث الباب میں اگرچہ اذا دخل الخلاء کا لفظ ہے جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا بیت الخلاء میں
 داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اذا اراد ان يدخل الخلاء واقع ہوا ہے جس سے
 بات صاف ہو گئی، قولہما من الغيب والخباثت، خبث با کے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے، ضمہ کی صورت
 میں خبث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکروہ اور شر کے معنی میں،

یا یوں کہا جائے یہ بھی جمع ہی ہے، بار کو تخفیفاً ساکن کر دیا گیا ہے، ویسے قاعدہ بھی ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھ سکتے ہیں، خبث اور خبائث کی تفسیر میں تین قول ہیں، ۱۔ خبث سے مراد ذکر ان الشیاطین اور خبائث سے مراد اُنات الشیاطین، دوسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد قبائح و شرور ہیں اور خبائث سے مراد معاصی تیسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد شیاطین اور خبائث سے مراد نجاسات، اور اس تیسرے قول کی تشریح بعض طرفاً نے یہ کی ہے کہ جب، اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبْثِ، کہہ کر شیاطین سے پناہ چاہی گئی تو اب وہ شیاطین جو بیت الخلاء میں جمع ہیں وہاں سے منتقل اور منشر ہوں گے، اب اس انتقال و انتشار کی وجہ سے احتمال تھا کہ نجاست اچھل کر لگ جائے اس لئے کہا گیا وَالْخُبَائِثُ یعنی نجاسات سے بھی پناہ چاہتا ہوں۔

شرح السند

قوله قال عن حماد بن یہاں پر سند میں مصنف کے استاذ الاستاذ دو ہیں، حماد بن زید اور عبد الوارث، دونوں کے لفظ مختلف ہیں، اس لئے مصنف ان کو ممتاز کر رہے ہیں کہ مسد نے حماد سے جو نقل کیا اس میں ہے اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوذُ بِكَ، اور مسد نے عبد الوارث سے جو نقل کیا ہے اس میں بجائے اللّٰهُمَّ کے اَعُوذُ بِاللّٰهِ ہے، اس تشریح سے معلوم ہوا کہ قال کی ضمیر مسد کی طرف راجع ہے، اگلی حدیث آری ہے شعبہ کی، جس طرح حماد اور عبد الوارث دونوں اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شعبہ بھی اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، شعبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ اللّٰهُمَّ اور اَعُوذُ بِكَ لفظوں کا اختلاف خود عبد العزیز کی جانب سے ہے، وہ کبھی اس طرح کہتے تھے اور کبھی اس طرح، لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ گذشتہ روایت میں حماد اور عبد الوارث کا جو اختلاف بیان کیا گیا تھا اس کا تعلق ہر ایک کی یاد اور حفظ سے تھا، ایک اس طرح یاد رہا اور دوسرے کو اس طرح، بلکہ یہ سمجھ میں آیا کہ خود استاذ ہی سے دونوں طرح منقول ہے۔

قوله وقال وهيب عن عبد العزيز، حدیث الباب کا یہ چوتھا طریق ہے، اور وہیب عبد العزیز کے جوتھے شاگرد ہیں، انھوں نے آکر حدیث کو الٹ ہی دیا، گذشتہ تین راویوں نے حدیث کو نقلی قرار دیا تھا، یعنی حضور کا عمل نقل کیا کہ آپ ایسا کیا کرتے تھے اور انھوں نے آکر حدیث کو قولی بنا دیا، یعنی حضور کا ارشاد کہ آپ نے فرمایا یہ دعا پڑھنی چاہئے، وہیب کی روایت بظاہر تعلیقاً ہے کیونکہ اس کی سند کا ابتدائی حصہ مصنف نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ وقال وهيب اى بالسند المذكور، تو اس صورت میں یہ تعلیق نہوگی بلکہ حدیث موصول ہوگی۔

۲۔ عن زید بن ارقم، یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں دعا مذکور کے علاوہ علت استعاذہ کو بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیوت الخلاء حضور شیاطین کا محل ہیں، لہذا اس میں داخل ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ سے استعاذہ کرنا چاہئے، اور بیوت الخلاء محقر یعنی محل حضور شیاطین اس لئے ہیں کہ وہ ذکر اللہ سے خالی ہوتے

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیاطین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیاطین سے بچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیاطین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا، ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ و مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آرمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے بہ سہولت بچ سکتا ہے اسی طرح شیاطین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشتے نہیں۔

قولہ ان هذه الحشوش یہ حشوش بضم الحاء کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حارہ پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے، اس کے معنی ہیں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب منگل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استنجاء کرتا ہے اس لئے حشوش بولکر مجازاً قضاہ حاجت کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طابعاً اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استنجاء کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث اتقوا اللعین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استنجاء کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اسی مقام کی تقریر دیکھنے سے مل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہئے کہ زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر حضرات نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح یہی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقم رضی اللہ عنہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی طرف اس کی نسبت درہم ہے۔

باب کراہیۃ استقبال قبلۃ عند قضاء الحاجۃ

منجملہ آدابِ خمار کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قضاہ حاجت یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہئے نہ استدبار، اس سلسلہ میں مصنف نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے علماء میں بھی اختلاف ہو گیا چنانچہ اس کے اندر آٹھ مذہب مشہور ہیں

۱۔ المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہری اور بعض مالکیہ ہیں جیسے ابن العربی

- ۲۔ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروہ بن الزبیر، ربيعة الرائی امام مالک کے استاذ اور داؤد ظاہری ہیں۔
- ۳۔ الفرق بین الصحراء والبنیان یعنی صحرا میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ محرار میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں مائل ہو تب بھی جائز ہے۔ یہ ائمہ ثلاثہ اور اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے۔
- ۴۔ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ محرار ہو یا بنیان، یہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔
- ۵۔ انہی للتزیر استقبال و استدبار دونوں میں کراہت تشریحی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہ و امام احمد سے ایک روایت ہے۔

- ۶۔ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحراء استدبار فی الصحراء یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے،
- ۷۔ انہی لیشل القبلتین یعنی قبلہ منوخہ بیت المقدس اور غیر منوخہ بیت اللہ شریف دونوں کی طرف استقبال و استدبار منوخہ ہے، یہ ابراہیم نخعی اور ابن سیرین سے منقول ہے۔
- ۸۔ انہی یتخص باہل المدینۃ و من علی سمتہم کہ استقبال و استدبار کی ممانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف اہل مدینہ کا ہے اور اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابو عوانہ سے جو مزنی کے شاگرد ہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جہور کے نزدیک علت منع احترام قبلہ ہے کہ قضا حاجۃ کے وقت استقبال و استدبار میں قبلہ کی بے حرمتی ہے، اور شیعہ کے نزدیک احترام مصدقین ہے یعنی صحرا کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت اور احترام کی وجہ سے ممانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال و استدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشف عورت الی القبلة کی وجہ سے ہے، لہذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورت پایا جاتا ہو تو ان کاموں کے وقت بھی استقبال و استدبار منوخہ ہوگا، چنانچہ قصداً اور حجامتہ میں خروج نجاست ہے اور وطی، خنان اور استمداد میں کشف عورت ہے، لہذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکروہ ہوگا ویسے ہمارے یہاں وطی مستقبل القبلة مکروہ تشریحی اور لغوی مکروہ تحریمی ہے۔

- ۱۔ عن سلمان قال قيل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمان سے بعض لوگوں نے اعتراضاً کہا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ سلم شریف اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے، لقد علمکم نبیکم کل شیء حتی الجزاءۃ کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تبصیر کرتے ہیں یہاں تک کہ قضا حاجۃ کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بجلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں، نبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں۔) الخراءۃ میں خار کا کسرہ اور فتح دونوں جائز ہے اس کے معنی قضا حاتمہ کے ہیں، نیز غائط یعنی فصد پر بھی اس کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتح کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے معنی بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمان نے معترض کے اعتراض کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبی نے واقعی ہمیں ہر چھوٹی بڑی چیز کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھائے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب سوال پر منطبق ہو یا نہ ہو جیسے، یسألونک عن الالہة قل ہی موافقت للناس والجم، (یٰۤاٰیہا نبیؐ) نیز اس سے ہماری شریعت محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ ارشاد باری ہے الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الیہ الحمد للہ الذی ہدانا للاسلام۔

قولہ وان لا تستنجی بالیمین، یہ لآ، زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنجار بالیمین شافعیہ خاندان کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے اور ظاہر یہ کے نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

استنجار کے مباحث اربعہ | قولہ وان لا یستنجی احدنا باقل من ثلاثہ اجزاء جانا چاہئے کہ استنجار

میں چار بخشیں ہیں، ۱۔ تحقیق لغتاً ۲۔ مکہ شرعاً ۳۔ عدد الاجزاء ۴۔ الاستنجار بشیء نجس سو جانا چاہئے کہ استنجار ماخوذ ہے نجو سے نجو کے معنی غائط یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنجار کے معنی ہوئے غسل موضع النجوا ومسحہ کہ مقصد کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔ دوسری بحث استنجار کا حکم شرعی ہے، سو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور داود ظاہری کے نزدیک مطلقاً واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالک سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجاستہ مخرج سے متجاوز نہ ہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب ہے

۱۔ دراصل مخرج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوز مادون الدرہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے اور بغیر ازالہ کے نہ سارے مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر مقدار متجاوز بقدر درہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر مقدار متجاوز ایک درہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہ ہوگی،

تیسری بحث بھی اختلافی ہے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجا میں ایثار باثلاث ضروری نہیں ہے بلکہ مقصود انقار محل ہر انقار محل کے لئے جتنے اجزاء کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے، ابتداء کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ و احمدؒ کے یہاں ایثار باثلاث واجب ہے، سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیٹے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذوا طرف ہو یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہونا ہے، لہذا اگر کسی ڈھیٹے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیٹوں کے قائم مقام ہو جاتا ہے، دلائل پر کلام انشاء اللہ باب الاستنجا بالاجزاء میں آئے گا۔

چوتھا مسئلہ بھی مختلف ذیہ ہے، امام شافعیؒ و احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجا ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجا کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقار ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے، لہذا روٹ و ریح کیساتھ استنجا شافعیہ حنابلہ کے یہاں جائز ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہتہ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روٹ و ریح طاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لیدان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی ریح سے استنجا جائز مع الکراہتہ ہے، اور غیر ماکول کی ریح سے گو کانی ہو سکتا ہے لیکن مع الحرمتہ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب، باب ما نہی عنہ ان۔ استنبیہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجا کے بہت سے آداب و مسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جزر لقد نہا ناصلی اللہ علیہ وسلم ان یتقبل القبۃ بغائط او بول سے متعلق ہے۔

شرح السند

ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے، الا عشر یہ سلیمان بن مہران ہیں، عن سلمان یہ معمر بن صحابہ میں سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵۰ سال اور کہا گیا ہے کہ ۲۵۰ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے تجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انھوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدیث عبد اللہ بن محمد النضلی قولنا انما انا لکم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تمہید آپ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن امور پر آپ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو بچپن میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپ نے یہاں پہلے ہی فرما دیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلہ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلة الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں، اس لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا كَانَ مُحَمَّدًا ابًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ، اللّٰہی، اور رجال کی قید آیت میں اس لئے ہے کہ آپ نسا یعنی اپنی بنات کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکر اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے، حد رجولیت کو نہیں پہنچے تھے، اس لئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں، بہر حال آیت کریمہ میں ابوة حقیقی اور نسبی کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلة الوالد کہا گیا ہے، لہذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے، ہاں! اشکال ایک اور طرح ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورہ احزاب میں جہاں النبی اولى بالؤمنین من انفسهم وازواجه امھاتھم (اللّٰہی) آیا ہے وہاں بعض قرآۃ میں وھو اب لھم (اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے، ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا، جواب ظاہر ہے کہ جہاں ابوة کا اثبات ہے اس سے روحانی ابوة و تربیت مراد ہے، اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی اور نسبی ابوة سے ہے۔

قولہ وکان یا مر، یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدلیا جیسا کہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاق عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قولہ عن التّوٹ والزمّة۔ زمّة یا توجع ہے، دمیم کی، پرانی ہڈی کو ریمیم کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ مفرد ہے ریمیم کے معنی میں، استنجا بالرمیم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں ملامتہ، یعنی چکنا چٹ ہوتی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انقار اچھی طرح نہیں ہوگا، یا خوف جراحت کی وجہ سے چھب نہ جائے، اور یا نجاست کی وجہ سے اگر عظم میتہ مراد لیا جائے، اس لئے کہ عظم میتہ شافیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو حنفیہ کے یہاں ظاہر ہے۔

۳۔ عن ابی ایوب روایۃ اذا اتیتہم الغائط، ان روایت، سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یہ رفع حکمی کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ یرفع الحدیث، اور یرفع بہ، یہ بھی رفع حکمی کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا، گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے، عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری کا ہے، اتیتہم الغائط اس غائط سے مراد محل قضاء حاجت ہے اور آگے جو لفظ بالغائط آرہا ہے اس سے مراد نجاست اور فضلہ ہے، مرا حیض یہ مرحاض کی جمع ہے، رخص سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں، اس کا اطلاق بیت الخلاء پر آتا ہے، مرحاض بگنیف، خلاء، مذهب اور خشوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں، سب ہم معنی ہیں

مضمون حدیث | حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوالیوب انصاری فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ نصاریٰ اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے چلے جاتے اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدلیتے۔ یعنی اپنی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جلتے اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آنے پر وہاں سے لوٹ آتے تھے پہلی صورت میں عنہا کی ضمیر قبلہ کی طرف راجع ہوگی اور دوسری صورت میں مرا حیض کی طرف راجع ہوگی۔

یہ حدیث جس میں: لکن شرقوا وغربوا مذکور ہے ابو عوانہ کا مستدل ہے، ابو عوانہ کا مذہب پہلے گزر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا، اس کے وہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبال قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف گرنے سے استدبار قبلہ ہو جاتا ہے، اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبال قبلہ اور تشریق سے استدبار قبلہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، وکن جنیوا و شملوا جنوباً و شمالاً استنجا کرو۔

ابوالیوب انصاریؒ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی مانعت پر دلالت کر رہی ہے صحرا اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

دو متعارض حدیثوں میں تطبیق | قولہ فقد منا الشام مشہور روایت یہی ہے اور صحیحین میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے، اب یا

تو یہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ راجح ہے یا تعدد واقعہ کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ یہی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عراقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوالیوب انصاری کے بارے میں یہ ہے کہ انہما لزم الجہاد بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گذرا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان سجد نبوی سے بالکل متصل تھا، اور ۹۳ھ میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں سجد نبوی سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا بیت ابی ایوب الانصاریؒ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جو ارسول کو چھوڑ کر دین و اسلام کی نشر و اشاعت میں مشغول ہو گئے اور وطن مالوف مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں دفات پارہے ہیں۔

۴۔ عن معقل بن ابی معقل الا، یہ صحابی ابن الصحابی ہیں، رضی اللہ عنہما۔ اور ان کو معقل بن ابی البیہتم بھی کہتے ہیں، قولہ ان نستقبل القبلتین، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذہب کی دلیل ہے جس کے ابراہیم نخعی اور ابن سیرین قائل ہیں۔

جمہور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، ابوزید راوی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہو گیا اور بیت اللہ قبلہ ہو گیا تو راوی نے بوقت روایت دو حکموں کو جو مختلف اوقات میں دئیے گئے تھے جمع کر دیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استبدار کعبہ لازم آتا ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا یہ حدیث بیت حفصہ والی ابن عمر کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آرہی ہے۔

۵۔ عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمر، یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمر نے اپنی سواری اوشنی کو قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری اڑ بن جائے پیشاب کیا، مروان الاصفر نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمر نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن فضا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر استنجا کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی سائر حائل ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں سائر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انہوں نے سواری کو اس لئے بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا، اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | جانتا چاہئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور ایسے ہی مذہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات

میں یہی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمر اس کو مقید فرما رہے ہیں، اب اس تفسیر میں دو احتمال ہیں یا تو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن دوسرا احتمال یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا آغاز بیت حفصہ والی روایت ہو جو آگے آرہی ہے، داذا جاز الاحتمال بل للاستدلال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم وہیں دیں گے۔

نیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابو داؤد نے بلکہ منذری نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے، اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں احادیثہ ابا طیل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں، چونکہ یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے، اس لئے حافظ نے ان کو مقدمہ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے شواہد موجود ہیں اور اسی وجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے، حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں، سب کے اندر ممانعت علی الاطلاق مذکور ہے، اور باب کے اخیر کی طرف یہ ایک روایت جو مرفوعہ نہیں بلکہ موقوفہ ہے اس میں ممانعت مقیداً ہے مطلقاً نہیں ہے، اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایات صحیحہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہوتی، اب پھر جب کہ یہ سنداً ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

باب الرخصة في ذلك

۵

اس باب میں جواز استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ منع کی روایات عزیمت پر محمول ہیں، اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہو گیا **ذالك** کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبار کعبہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریق قیاس ہے یعنی مصنف استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گویا صراحتہ صرف استقبال مذکور تھا، لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از قبیل "سرابیل تقی کرا الحمر"، اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظہر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حنيفة مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصہ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کر دی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے یہی تنہا وارث تھے، اور حفصہ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنی کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا، اور وہاں کسی ضرورت سے چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لبنتین، یعنی دو کچی اینٹوں پر بیٹھے ہوئے قنارہ حاقہ فرما رہے تھے، اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا، اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہو جاتا ہے، لہذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قنارہ الحاقہ ثابت ہو گیا، یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ ابن عمر نے اوپر جا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آ ہی گیا کہ وہ قصداً دیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے، بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمانی نے اسے یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انھوں نے قصداً و ارادہ ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا حصہ دیکھا ہو، پھر اس سے اندازہ لگایا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصداً دیکھنا گویا علمی و شرعی مصلحت کے پیش نظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے، قولہ علی لبنتین اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استدبار ہموار زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے تلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاری نے باب باندھان تبرز علی لبنتین۔

حقیقہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات | جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے

اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قنارہ حاقہ کے وقت استقبال و استدبار فی البیان جائز ہے، صرف صحابہ میں ممنوع ہے، ہماری طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم الدعوی و خصوص الدلیل، یعنی جمہور کا دعویٰ عام ہے کہ استقبال و استدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں، اور حدیث الباب سے صرف جواز استدبار معلوم ہو رہا ہے، لہذا دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم النع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں، اور یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح المحرم علی المباح، یعنی جب محرم اور مباح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے، یہاں بھی تعارض ہو رہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایات قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔

۵۔ الفرق بین عین القبلة والجهة، یعنی اصل ممانعت عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبیلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

ولا المعبر الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجه تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ و چہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

عك النظر الفجائی لا یقصد به یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فجائی تھی، لہذا ایسی نظر پر مسئلہ شرعی کی بنا نہیں ہو سکتی ہے ویسے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک ظاہر ہیں، پھر اس صورت میں علت منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، احقر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عبارات فقہیہ جمع کی تھیں، رسالہ شیم الجیب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہ انہ حضرت جابر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجار کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ استقبال قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البرؒ وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انہوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحقؒ راوی ہے، لا یصح بہ فی الاحکام، نیز وہ فرماتے ہیں کہ یہ حکایہ بغیر لاعموم بہا کے قبیل سے ہے، بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت مرتجح اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا معارضہ کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے دراصل محمد بن اسحقؒ کی تعدیل و تخریج میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام المغازی ہیں۔ فن تاریخ وسیر کے امام ہیں، لیکن حدیث میں بھی معتبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے، شعبہ کہتے ہیں، هو امیر المومنین فی الحدیث، اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے، اور یہاں تک فرمایا ہے، دجال من الدجاجلة۔ یعنی سکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انہوں نے اکثر علماء سے ہی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ثقة ثقة والله تعالیٰ اعلم۔

منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل مسلک احناف کی وجہ ترحیح

ہیں وہ سب کی سب قوی ہیں اور اس باب میں مصنف نے صرف دو روایات ذکر کی ہیں، اور وہ نون فعلی ہیں، ائمہ تلاش کے پاس ایک روایت قوی بھی ہے جو سند احمد و ابن ماجہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی الصلت عن عزاک بن مالک عن عائشة عن مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں حضور کے سامنے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو قضاہ حاجت کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبلوا بمقعدتی القبلة، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل قضا حاجتہ کا رخ قبلہ کی طرف کر دیا جائے یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نووی نے شرح مسلم میں اس کی تحسین کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیسا کہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراق سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، کما قال البخاری واحمد، لہذا یہ حدیث احادیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً ممانعت ہے، کیسے مقابلہ کر سکتی ہے۔

بَابُ كَيْفًا لَتَكْشِفَ عِنْدَ الْحَاجَةِ

ج

اس ترجمہ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب ایک قاعدہ پر متفرغ ہے، وہ یہ کہ، الضروری یتقدر بتدر الضروریۃ، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جا رہا ہو اس کو بقدر ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جا کر قضا حاجتہ کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورۃ کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورۃ بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایک دم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضا حاجتہ کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک زمین کے قریب نہ ہو جاتے۔ فقہار نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعزیری اور کشف عورۃ تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام نووی اور علامہ شامی نے اس کی تصریح کی ہے۔

تال ابوداؤد رواہ عبدالسلام بن حرب الا اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، وکیع اور عبدالسلام، مصنف کا مقصود تلامذہ اعمش کا اختلاف بیان کرنا ہے، اختلاف یہاں دو طرح ہے، اول یہ کہ وکیع کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبدالسلام کی روایت کے کہ وہاں صحابہ اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ وکیع نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمر کو قرار دیا، اور عبدالسلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنف حدیث ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں وهو ضعیف

ضعف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا اس سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے، لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آن چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے مصنف کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہو گا۔

اس لئے کہ اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اب یہ کہ وہ رجل مبہم کون ہے؟ جواب یہی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن تیم کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنف کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اول پر بھی ضعیف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعمش کا سماع انس سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعمش کا سماع نہ انس سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابو نعیم امفہانی کا اختلاف ہے جیسا کہ مسندری نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعمش نے انس بن مالک اور عبداللہ بن ابی اوفی کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، مسندری کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

فائدہ کا یہ جانتا چاہئے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کی ساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذی نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وکیع اور عبدالسلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعمش اور صحابی کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، اس صورت میں امام ترمذی کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۵)

قضاء حاجت کے وقت بلا ضرورت و مجبوری کے بات کرنا خلاف ادب ہے، مکروہ تہذیبی ہے، ہاں! اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہو جائے، مثلاً کشف عورتہ عند الآخر جیسا کہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہو جائیگی۔

حدثني ابو سعيد قال سمعت ابا قتله لا يخرج الرجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا صیغہ ہے، لہذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منعی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، يضربان الغائط ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے قضاء حاجت سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ قضاء حاجت کے لئے جائیں، اور پھر بوقت قضاء حاجت ایک دوسرے کے سامنے کشف عورتہ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں، ينظر احدهما الى عورتة صاحبه کا زیادتی ہے۔

اس حدیث میں تمت یعنی شدت بغض و غضب کو مجموعہ فعلین یعنی تمت عند قضاہ الاخرہ کا کشف عورة عند الآخر پر مرتب کیا جا رہا ہے، اس میں زیادہ سخت چیز جس کو حرام کہنا چاہیے کشف عورة عند الآخر ہے۔ اس حدیث کا مقصد بات کرنے کا سو یہ مکروہ تنزیہی ہے، لیکن علامہ شوکانیؒ اس حدیث کے ذیل میں یہ لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ قضاہ حاجت کے وقت میں کلام کرنا حرام ہو، کیونکہ تمت یعنی شدت بغض و غضب کا ترتب صرف مکروہ چیز پر نہیں ہو سکتا ہے، لیکن ان کا یہ استنباط صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے یعنی جو حکم دو کاموں پر مرتب ہو رہا ہے اس کو علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر کیسے مرتب کہا جا سکتا ہے، یہ بات حضرت نے بذیل میں تحریر فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد لم یسندہ الا عکرمہ بن عماد، یہاں سے مصنف اس حدیث کی سند میں ان کے نزدیک جو ایک علت غامضہ خفیہ ہے اس کو ظاہر فرما رہے ہیں، علمائے لکھا ہے کہ معرفت علل یعنی اسانید میں جو باریک اور پوشیدہ تفصیلات ہوتے ہیں ان کو پرکھنا علوم حدیث کی انواع میں سے ایک اہم نوع ہے، معرفت علل کا مطلب یہ ہے کہ ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی سچی ہے بظاہر اس میں کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے لیکن فی الواقع اس سند میں ایک باطنی روگ ہے جس کو بڑے حضرات اور ائمہ فن ہی سمجھ سکتے ہیں، جیسے دارقطنی، امام ابو حاتم رازی، امام بخاری، امام نسائی و امام شاہین تو وہ باطنی روگ اس سند میں جس کو مصنف بیان کرنا چاہ رہے ہیں، یہ ہے کہ اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے عکرمہ کے علاوہ کسی اور نے مسنداً نہیں بیان کیا، چنانچہ یحییٰ بن ابی کثیر کے دوسرے شاگرد امام اوزاعیؒ ہیں وہ اس حدیث کو بجائے سند کے مرسل نقل کرتے ہیں، ان کی روایت بہت ہی میں اس طرح ہے، عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے یہ حدیث اس طریق سے مرسل ہے کیونکہ صحابی یہاں مذکور نہیں ہے تو حاصل یہ ہوا کہ بعض روایہ اس حدیث کو مسنداً اور بعض مرسل نقل کرتے ہیں، اور یہ اضطراب ہے جس کی وجہ سے حدیث میں ضعف آگیا، اور اس اضطراب پر اطلاع ظاہر ہے کہ تتبع طرق ہی سے ہوئی، مصنف کے ذہن میں چونکہ دوسرے طرق تھے اس لئے انہوں نے اس مسئلہ کو پرکھ لیا اور تنبیہ فرمادی۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَرِدُ السَّلَامَ وَهُوَ يُولُ

یہ ترجمہ ہمارے نسخے میں اسی طرح ہے، لہذا یہاں صرف استفہام محذوف ماننا ہوگا اور بعض نسخوں میں صرف استفہام مذکور ہے اس طرح، اُیْرِدُ السَّلَامَ وَهُوَ يُولُ، یعنی اگر کوئی شخص پیشاب کر رہا ہے اور دوسرا اس کو سلام کرے تو وہ اس حالت میں سلام کا جواب دے یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایسی

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور وہ اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشفِ عورت کی حالت ہے، اور کشفِ عورت کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے، چہ جائیکہ سلام اور ذکر اللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جواب سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہو جائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو در مختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے لہ

۱- حدثنا عثمان و ابو بکر مر جیل الز، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین تنقذ نے سلام کیا تھا تو ہو سکتا ہے یہ رجل مبہم وہی ہوں اور ہو سکتا ہے کہ ابو الجہیم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابو الجہیم کی روایت ابو داؤد میں بھی ابواب التیمم میں آ رہی ہے اور ہو سکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی تفسیر ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا در آنحالیکہ آپ پیشاب کر رہے تھے انہوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے شورد علی الرجل السلاہ، اگر دونوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوری کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں فہم برد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجار بالبحر کرنے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ جواب

لہ ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔

سلا مکر وہ علی من ستمع	ومن بعد ما ابدي كنت ويشرع
مقبل وتال ذاکر ومحدث	خطيب ومن يصغى السهم ويومع
مكر رفته جالس لقضائه	ومن بعد في الفقه دعهم لينفعلوا
مؤذن ايضا او مقيم مدرس	كذ الاجنبيات الفتيا انت امنع
ولعاب شطرنج وشبه بغدادسهر	ومن هو مع امسل له يتمتع
ودع عسافرا ايضا مكشوف عورة	ومن هو في حال التغوط اشنع

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مظہر نانوتوی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابو داؤد ودی عن ابن عمر وغیره، جانشا چاہتے کہ اس باب میں مصنف نے جو روایت موصولاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر ہی کی ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آ رہی ہے اور مصنف کے کلام میں غیرہ سے ابو الجہیم کی روایت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آ رہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے وغیرہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آ رہی ہے، وہ ابو الجہیم کی ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنف کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقعہ پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب تیمم کے بعد دیا تھا، گویا واقعے متعدد ہیں،

عِبَادَاتِ فَائِةِ لَائِي خَلْفِ كَلِمَةِ التَّمِيمِ كَأَجْوَابِ
قَوْلِنَا تَيْمِمُ شَوْرَى عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامِ بِشَيْبَابٍ مِنْ نَارِغِ بُونِ
کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائت لائی خلف کے قبیل سے ہیں یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کر کے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کر کے ان عبادات کو ادا کر سکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نووی نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا یہ تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدیثنا محمد بن المثنیٰ... وهو یبول فسلو علیہ، روایات اس بارے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اس طرح ہے، دھوپ بول، اور سند احمد کی روایت میں، مکان یبول اوقت دبال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، دھو بیتوضاً، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا، اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح

قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے، یا پھر وہ توجیہ کی جائے جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نور اللہ مرقدہ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ سبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوضوء و ہوا بول۔

قولہ انی کرہت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طہر، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے قرآن کریم میں ہے **هو اللہ الذی لا الہ الا هو الملک القدوس السلام المؤمن اللہ، اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے۔**
السلام اسم من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے **کان یذکر اللہ عزوجل علیٰ جہل احیائہ، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث البنا اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر قبلی مراد ہے اور یہاں ذکر لسانی فلا منافاة ۳۔ علیٰ جہل احیائہ کی ضمیر حضور کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یذکر اللہ عزوجل فی احیائہ لذکر، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکر اللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔**

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلنے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں سنقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے حسالت غیر طہارۃ میں ذکر اللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ و موقتہ کی جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہ ہو، اور جواز کار مطلقہ میں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہوگا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علیٰ غیر طہر

۵

مصنف کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنف اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گذشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کوھت ان اذکوا اللہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے مصنف نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمہ الباب کا تعلق سیاق و سباق کے جوابات میں رہے ہیں، یعنی آداب استیجار ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنف نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

باب لختام یكون فيه ذكر الله يدخل الخلاء

آداب استیجار کا بیان چل رہا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھ دیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں، محمد رسول اللہ لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً درہم و دنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسرار کا مادہ ہیں اس حیثیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں پر ایک طالب علمانہ سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف فرماتے ہیں، اباب الخاتم یكون فيه ذكر الله خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال عود کرے گا کہ الفاظ تو لفاظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر یہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جاننا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہو گئیں، نقش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر دو ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بالواسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر مختوم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس لغافہ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقع پر یہ خاتم بنوائی تھی، یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کیونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابہ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتم فضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفہ اول اور ان کے بعد خلیفہ ثانی اور ان کے بعد خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم وہ پہنچی، پھر خلیفہ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح ہزارہیں میں جو مدینہ منورہ کا مشہور کنواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہو گئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہ ہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینا چاہیے کہ اس کی صحیح صورت حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابواب الخاتم میں ایک روایت آئی ہے جس کی سند میں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم فضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرما کر پھینک دیا، جوہر شراح و محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ زہری کا وہم ہے، آپ نے خاتم فضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیسا کہ شروع میں مفصلاً گذر چکا، اور بعض علماء نے زہری کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعاً آئیں۔

حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلاف رائے

تفصیل طلب ہے، اور مصنف نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے، سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے، امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دارقطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاذ ہے، کیونکہ اس میں انہوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابوداؤدؒ ایک جانب ہو گئے دوسری جانب امام ترمذیؒ، دونوں کی رائے مختلف ہے، حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں، مصنف کے ہمنوا نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات و اثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنف کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

مصنف کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد

قولہ وانما يعرف عن ابن جریج الخ اس سے مصنف اپنے دعویٰ پر دلیل قائم فرما رہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ سے بیان فرما رہے ہیں، جانتا چاہیے کہ حدیث منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنف نے یہاں منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول وانما يعرف سے بیان فرمانا چاہتے ہیں۔ مصنف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ہمام راوی سے دو ہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انہوں نے یہ کیا کہ ابن جریج اور زہری کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا، اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریج سے ہمام کے علاوہ دوسرے روایت نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتماً من درق ثور القاء تو گویا ہمام سے دو ہم ہوئے، ایک ترک واسطہ اور ایک تبدیل متن کہ بجائے اس متن کے دوسری بات ذکر کر دی اور کچھ کا کچھ کر دیا اور کہا کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتماً یہ تو وہ ہے جو مصنف فرما رہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذی، حافظ منذری اور حضرت سہارنپوری، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی، منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیث منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں، اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً مہتمم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفت ثقہ کر رہا ہے یا نہیں غرضیکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیث منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ بیہقی میں یحییٰ بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحییٰ بن الفریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترک واسطہ اور تبدیل متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن حبان کی رائے ہے، وہ یہی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتماً

اور وہ رواۃ یہ ہیں عبداللہ بن الحارث المخزومی، ابو عامر، بشام بن سلیمان، موسیٰ بن طارق جیسا کہ شروع سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتخذ خاتمان ورق شوالقاة ہر ایک کی سند الگ الگ ہے، اول میں زیاد بن سعد کا واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدلس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریر کا راوی مدلس ہیں۔

اب جانتا چاہئے کہ مصنف پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند الحدیثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو وہم ہوا ہے کہ آپ نے خاتم فضہ کو پھینکا تھا نقل کر دیا کما تقدم تفصیله

یہاں پر حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ لطیف از حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے ایک بڑی لطیف بات نقل فرمائی ہے، وہ

یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انہوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنف خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالباً ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فضہ کے القاء کا ذکر ہے عند الجہور غلط ہے اور غلطی منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراض ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضور نے خاتم فضہ کا القاء نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہریؒ کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فضہ کو پھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھ دیتے تھے اور یہ کہ القاء کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہریؒ کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہریؒ سے اعتراض ہٹ جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ سب باتیں تو تقریباً وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد ضعیف کی رائے یہ ہے کہ مصنف کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس

سے مصنف پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں المتقدمین کی رائے الگ ہے اور متاخرین کی الگ، حضرت اقدس سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنف پر اعتراض کیا ہے وہ علیٰ رأی المتأخرین ہے اور عند المتقدمین حدیث منکر کا اطلاق یا تفریبہ الرادی پر بھی آتا ہے

لہ قال الحافظ فی مقدمۃ الفتح فی ترجمۃ برید بن عبداللہ احمد وغیرہ یطلقون المناکیر علی الافراد المطلقة

دنی قواعد علوم الحدیث ص ۲۵۸ فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر و بین قول المتأخرین ذالک۔ الی آخر ما فیہ اس کے بعد سنہ ۱۱۸۰ھ میں مزید غور کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنف اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنف نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو وہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو مقتضی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر محفوظ ہے کما ہو رأی النسائی۔ واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنف کی اس رائے سے اتفاق نہ ہو۔ فقط

جس کو حدیث شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنف کی مراد بھی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح القدماء اور قدماہ محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابو داؤد ان کے خاص تلمیذ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انہوں نے یہاں پر منکر بمعنی شاذ لیا ہو نسبت ما ادعاه المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ والشرائع بالاصواب

بَابُ الْاِسْتِبْرَاءِ مِنَ الْبَوْلِ

ۛ

ترجمہ الباب کی تشریح اور غرض | جانا چاہئے کہ استبراء اور استنجاء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استنجاء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء

کو لازم لکھتے ہیں، استنجاء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءة عن بقیة البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد مثانہ یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح برأت اور اطمینان حاصل کرنا یہ تو وہ استبراء ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہ ہو وضو شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہ ہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا مقصد یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے مشکل ہو جائے گی کمالاً مخفی علی المتأمل، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جالسا ہونا چاہئے نہ کہ قائماً، اس لئے کہ جو احتیاط و حفاظت بول جالسا میں ہے وہ قائماً میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنف نے دوسرے باب باب البول قائماً منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ :- جانا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آ رہا ہے دونوں میں بظاہر تکرار ہے، دفع تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

۱- قولہ من ابی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین الذی یہاں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبروں نے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دونوں قول ہیں، چنانچہ ابو موسیٰ المدنیؒ کی رلے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے ہلحانی الجاہلیت، لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن ابیہ

سے استبراء و استبراء کا بیان تو اوپر آ گیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استبراء جس کے معنی ہیں طلب لنتا و تانید اللہ المقعد بالاحجار والاصبع عند الاستنجاء بالماء، یعنی معانی طلب کرنا یا اس طور کہ اگر استنجاء باجر کر رہا ہے تو حجر کو مقعد میں اچھی طرح رگڑے اور اگر پانی ہو تو انگلی کو مقعد پر رگڑے۔

راوی ہے اور ابن العطار کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اسکی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مروی قبرین جدیدین اور سند احمد کی روایت میں ہے مر بالبیق نیر آپ نے سوال فرمایا من دفنتہ الیوم؟ ان سب روایات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبی نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذ تھے، لیکن قرطبی فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جاسکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہو سکے، کسی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض | قولہ وما یعد بان فی کبیر الا یہاں پر ایک اشکال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث

میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جو ادب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپ نے فرمایا بلی انما کبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر بمعنی امر شاق و مشکل کام کما فی قولہ تعالیٰ وانہا لکبیرۃ الّا علی الیہ اشعین (الایہ) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جارہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کا وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے پچنا شکل ہو اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبائر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، کوئی نصب بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع وعند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذالک من الاجوبۃ والاحتمالات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نامی اور چغلی خوری ہے، ترجمہ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلاء کا اندیشہ ہے نیمہ کی تعریف مشہور ہے نقل عن علی بن ابی طالب وجہ الفساد والاضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قولہ شود عابسیبہ مطلب عذاب کا حل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ ترمازہ ٹہنی منگوائی اور طرائق کی روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر ٹہنی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قولہ لعنہ یخفف عنہما الخ آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ٹہنیاں خشک نہ ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ٹہنیوں کی تری کو تخفیف عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ٹہنی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی قال اللہ تعالیٰ وان من شیء الا یسیح بحمدہ الخ بعض حضرات نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں شیء سے وہ شیء مراد ہے جو زو حیات ہو اور درخت و ٹہنی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری و خشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے جو دعا اور سفارش کی ہو وہ اسی تید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جب تک یہ ٹہنیاں خشک نہ ہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرمادیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی دعا فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہوئے ہیں | اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے

۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے اور متفقین معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جماد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہوگا اور ویسے بھی یہ مشاہدہ کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور عادت روح کے ساتھ اب چاہے روح کا عادت پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قالہ العینی، نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں ہم اور جس دیجاتی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

۲۔ اگر یہ بیضہ مجہول ہو تو ضمیر راجح ہوگی عذاب کی طرف، اگر معروف ہو تو عدلہ کی ضمیر کا مرجح یا تو اللہ تعالیٰ ہی مامیہ و طب ہے،

۲۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لایستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یحیری علی اطلاقہ مشہور قاعدہ ہے۔ یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بول ماکول اللحم ظاہر ہے یہی امام محمد فرماتے ہیں۔
خطابی شارح حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے بول یا غیر ماکول کے، لیکن ابن بطلال مالکی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لایستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسکی روایت میں بولہ ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بول انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۳۔ اس حدیث سے یہ بھی استفاد ہوا کہ وضع الجریۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ گاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاری نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجریۃ علی القبر اور پھر اس باب میں مور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انہوں نے اس باب میں حضرت بریدہ بن المحیب کی وصیت روایت کی ہے جو انہوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں گاڑی جائیں، ہمارے فقہاء میں سے علامہ شامی نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجر بھی اس سے متفق ہیں اور بادل الجہود میں حضرت سہارنپوری کا میدان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابی اس کو تسلیم نہیں کرتے، انہوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات بس لیے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے، البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے، وضع الجریۃ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے، مثلاً یہ کہ وہ عذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے، عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین هذا من ذاک۔

قال ہنادیستتر مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنف کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو اسنادوں کی دو سندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنف کے دو اسناد ہیں زہیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زہیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستتر ہے استتار سے مراد یا تو استتار بینہ و بین البول ہے تب تو یہ مراد ہوگا یستنزہ کے، یا اس سے مراد استتار بینہ و بین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورۃ۔

۲- حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ الخ اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلا واسطہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ کون سا طریق صحیح ہے؟ بلا واسطہ یا بلا واسطہ ابن حبان کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنف کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اولاً بلا واسطہ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علو سند حاصل ہو گیا ہوگا کہ براہ راست ابن عباس سے سن لیا، یا اس کے برعکس،

اسی طرح امام بخاری نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ و بلا واسطہ صحیح ہیں میں کہتا ہوں کہ بظاہر تو ایسا ہی ہے جو حافظ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذی نے کتاب الغلل میں امام بخاری کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایت الا عمش اصح اور خود امام ترمذی کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انہوں نے جامع ترمذی میں اس کو واضح کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لا یستتر من بولہ ظاہر یہ سے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جا رہی ہے اور یہی صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرت نے ضمیر کا مزج جسیر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بول انسان ہو یا بول حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بول انسان مراد ہے۔

وقال ابو معاویہ یتسنزہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو معاویہ منصور سے روایت کر رہے ہیں اس لئے کہ مصنف نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایت اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاری وغیرہ کتب صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہذا مصنف کے لئے انب یہ تھا کہ ابو معاویہ کے الفاظ روایت اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳- عن عبدالرحمن بن حسنۃ حضرت عبدالرحمن بن حسنہ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمرو بن العاص حضور کی خدمت میں جا رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لارہے ہیں ومعدد ذقتا اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال تھی، آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر اڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے شوبال اور پھر آپ

لہ جو دشمن کے حلقے سے بچنے کے لئے چمڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طرح پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا الیہ یبول کما تبول المرأة دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانہ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وکان من شأن العرب البول قاشفا اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شہامتِ رجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں آؤں یہ کہ پیشاب اور قنار حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت | ترجمہ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے مصنف

کی غرض ترجمہ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائم ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعہ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لاپکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا الیہ الا اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقیداً و اعتراضاً ہوا تعجباً ہو، اگر واقعہ اسلام لانے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا ازراہ تعجب ہوگا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراضاً بھی ہو سکتا ہے۔

حدیث الباب کا ترجمہ و تشریح | قوله فقال الرقعی لما لقی ان حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گوانہوں نے سنا کر نہیں کہا تھا،

بہرہذا آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بجائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گزری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے فعدب فی قبرہ یعنی یہ شخص عذابِ قبر میں مبتلا ہوا، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہارِ تعجب یا تنقید کرنا یہ مراد ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

ماننا چاہئے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینی نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر بنی ابی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوتے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیسا کہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہذا فنہاہو جس کی ضمیر صاحب کی طرف راجع ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی فنہاہو عن النہادون فی امر البول یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے ماننا اور بعض نے نہ ماننا فعذب فی قبرہ ای من لعینتہ یعنی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذاب قبر دیا گیا، تو عَذِبَ كَانَا بَ فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عَذِبَ كَانَا بَ فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

مَا أَصَابَهُ الْبَوْلُ كَ الْمَصْدَقِ فِي عِلْمِهِ كَ الْخِلَافِ | قَوْلًا قَطَعُوا مَا أَصَابَهُ الْبَوْلُ يَهْسَانُ

سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف بالایطاق ہے لَا يَكْتَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا دُسْعًا، اذیۃ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد عام ہے جسم کی کھال بھی اس میں داخل ہے اور یہ حکم اس امر وَاغْلَالُ یعنی ان احکام شاقہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے مکلف تھے جس کی طرف اس آیت کریمہ وِضِعَ عَنْهُمْ اَمْرُهُمْ وَالْاِغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ اشارہ ہے اور محمد اللہ شریعت محمدیہ میں یہ امر وَاغْلَالُ اور احکام شاقہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں جلد احدیم ہے اور بعض میں جلد احدیم ہے اور بعض میں مبہم مَا أَصَابَهُ الْبَوْلُ کے لفظ کیا ہے، ہر فریق اپنے اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے لیکن اگر مبہم مَا أَصَابَهُ الْبَوْلُ وارد ہے، لیکن جس روایت میں جلد احدیم ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کھال نہیں ہے بلکہ جانور کی کھال مراد ہے جس کو پہنتے ہیں یعنی پوستیں، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جلد احدیم کا لفظ وارد ہے، انہوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہو سکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو راوی نے جلد سے جلد انسان سمجھا اور پھر اپنی فہم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کر دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابو داؤد وقال منصور انہا یہاں سے مصنف ^{رح} بعض روایات تعلیقا ذکر فرما رہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظ مختلف کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ روایت جس طرح عبدالرحمن بن حسنہ رضی عنہ مروی ہے اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی عنہ بھی مروی ہے پھر اس میں رواہ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلاف رواہ کی مزید وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی عنہ سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابو وائل ہیں، پھر ابو وائل کے تلامذہ میں احمد، وہبے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عامم نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عامم کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابو داؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا

۵

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف نے توفی عن البول اور احتیاط فی البول کو ثابت کر کے اس کے ضمن میں بول جائسا کو ثابت کر دیا، چنانچہ انظر والیما یبول کما تبول المرأة اس کی صفا دلیل ہے جب بول جائسا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت سترہ بول جائسا ہی کی تھی تو اب یہاں سے مصنف نے باب البول قائماً منعقد کر کے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے احیاناً بول قائماً کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احقر کی رائے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ مصنف نے منہلی ہیں، حنابلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جمہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنابلہ کو ثابت کیا ہے، پناچہ اس کی مثال میں حضرت شیخ اس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھیے مصنف نے صرف مذہب حنابلہ کی حمایت میں بول قائماً کا باب قائم فرما کر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

بول قائماً میں مذاہب ائمہ | جاننا چاہئے کہ مسئلہ الباب اختلافی ہے، حنفیہ شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ و مالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش ببول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ صنبلی کی مشہور کتاب نیل المارب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش ببول اور کشف عورة کا اندیشہ نہ ہو اور معنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمد کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب عروة بن الزبیر کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تنزیہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصاریٰ کا طریق ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو بجا ہے۔

۱۔ عن خديفة بن اسباب میں مصنف نے صرف ایک حدیث حضرت خدیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کلی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، (۱) یہ کہ بول قائماً منوخر ہے یہ منقول ہے ابن شامین اور ابو عوانہ سے (۲) بیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں، (۱) لوجع کان فی مابطنہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند البیهقی، یعنی آپ کے گھٹنے میں درد تھا جس کی وجہ سے بیٹھنا دشوار تھا، (۲) للاستشفاء من وجع الصلب یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کمر کے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) للامن من خروج الریح، اس کی تصریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ قضاے حاجت کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقع پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرما سکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استنجاء کرنا پڑا، اب اگر بیٹھ کر پیشاب کیا جائے تو وہ مظننہ ہے خروج ریح کا، بخلاف حالت قیام کے کہ اس میں خروج ریح نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبد اللہ المازنی اور قاضی عیاض سے منقول ہے، ہر دو شراح مسلم میں سے ہیں، (۴) لعدم وجدان مکان طاہر للفقود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جاسکے، قالہ ابن حبان (۵) لخشية انحدار البول یہ توجیہ امام طحاوی سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قوله قال فذهبت اتباعي لعني حضرت حذيفة آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھ کر ہٹنے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمائیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے تشر ہو سکے۔

بول قائم کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اسکی توجیہ | سلسلے میں روایات مختلف

ہیں جیسا کہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائی نے دفع تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہئے اس سے مسئلہ واضح ہوگا اس لئے کہ امام ابو داؤد نے تو اس مسئلہ میں اختلافات روایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہر حال خلاصہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدثک ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال قاشا فلا تصدقوا یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قائم کی نفی فرما رہی ہیں اور یہاں تک فرما رہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیث حذیفہ سے آپ کا بول قائم ثابت ہو رہا ہے اس تعارض کے کئی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفی عادت ہے لہذا ایک بار کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ قضا حاجت کے وقت ابعاد کی تھی، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہو گئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہو رہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جاسکے اسی لئے امام نسائی نے اس حدیث پر باب باندھا ہے الرخصة

فی ترک الإبعاد عند الحاجة

قوله ح وثنا مسدد سنن ابو داؤد میں سند میں یہ حار تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے، اس لئے اس کی تویح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح

حار تحویل کی تشریح

ہے کہ جب کسی حدیث کی دو یا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے چل کر ایک ہو جاتی ہوں تو وہاں پر حضرات مصنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسکی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حار تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھ دیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے، اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سند ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو ملتی السندین کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حار مہملہ ہے یا حار معجم، اس میں دونوں قول ہیں، اگر حار معجم ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخرہ کا یعنی الی آخر السند دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے و بسند آخر کا، اور اگر حار مہملہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں، یا مخفف ہے صحیح کا، یا مخفف ہے الحدیث کا، یا مخفف ہے الحائل کا، یا مخفف ہے التعویل کا، پھر ایک دوسرا اختلاف یہاں پر ہے وہ یہ کہ اس لفظ کو پڑھا کیسے جائے؟ جواب یہ ہے کہ مفار بہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو التحویل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو حروف بھی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں بزدوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان ملتی السندین ہوتے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کنیت ہے نام ان کا دفساح بن عبد اللہ ہے ابو داؤد ان کا نام شقیق بن سلمہ ہے

باب فی الرجل یبول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

ترجمہ الباب کی غرض | آداب استنجار چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک ادب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف بول دہراز کے وقت تباعد اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنف نے یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنف کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورتاً شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائی نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ دو باب منفرد کے ایک البول فی الاناء، دوسرا البول فی الطست، اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے فیض السامی میں کر دی ہے۔

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گلہے بوقت حاجت و ضرورت رات میں پیشاب فرما کر اس کو اپنے سریر (تخت) کے نیچے رکھ دیتے تھے اور پھر صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھینکو ا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عیدان بفتح العین زکسر العین دونوں طرح ہے۔ اگر بالفتح ہے تو جمع ہے۔ عیدانہ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کھجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو کھوکھلا کر کے پیالہ بنایا گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالکسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا، مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر معنی غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رفیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں کہ چند لکڑیوں سے ملا کر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھی کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولنا بیول فیما باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا مناسب نہیں الا لضرورة، تیر لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ عراقی نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں بیوت الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تباعد اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قائلہ صاحب المنہل)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ | حدیث الباب ابوداؤد اور

البتہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے بیہقی دارقطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں جو کچھ ہے اس کو پھینک آؤ، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ٹیکر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ ان نشئتی بطنی اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہ ہوگی۔ اس حدیث سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات (بول و براز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مضمون لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عباراتیں درج ہیں، تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول مل گیا۔ یہ مضمون طبع ہو کر شیم الجیب کے اخیر میں شامل کر دیا گیا۔ بعض اہل حدیث اس پر بہت بگڑتے ہیں کہ کیا وہ بات بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے بگڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کو تسلیم کیا جلتے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علو شان ظاہر ہے ہی۔ لیکن اگر ان کو غیر ظاہر کہا جلتے تب دوسری طرح آپ کا علو شان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطا ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمال قدرت اور وسعت عطا نمایاں ہے۔

یہاں پر شرح نے دو اشکال لکھے ہیں اول یہ کہ حدیث الباب

حدیث الباب بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب

معارض ہے اس حدیث کے جس میں آتا ہے الملائكة لا تدخل بیتا فیہ یوں جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمر بنیز طبرانی کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یتقع بون فی طست فی البیت کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے، جواب یہ ہے کہ حدیث اول میں مراد کثرت نجاست فی البیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو وہیں چھوڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے غی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے، دوسرا جواب حضرت نے بدل میں یہ دیا ہے کہ یوں کہا جائے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتداء زمانہ کا واقعہ ہو، عادت ستمہ آپ کی یہ نہ ہو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا، لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہو گا کہ شامل کی روایت میں ہے دعا بطست لیسول فیہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفا میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شرح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قدح من عیدان والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اکرموا عتکم النخلة فانہا خلقت من فضلة طینة ابيکم ادم یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پھوپھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پھوپھی یعنی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عمر ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اسی مٹی اور پکے ہوئے مادے سے نخل کی تخمیں ہوتی، لہذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوتی، اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ یہ عمر والی روایت بالاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ نخل کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر نخل کا اطلاق نہیں ہوگا بیست کذا یہ بدل جانے کی وجہ سے، لہذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

باب المواضع التي نهي عن البول فيها

ع

شروع کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب الرجل يتبول لبو له کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہئے یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں استنجار کرنا ممنوع ہے، ایسے ہی چالوراستہ پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت

حدیث میں لفظ تخلی وارد ہوا ہے جس کی تفسیر حضرت نے بذل میں اور اسی طرح امام نووی نے شرح مسلم میں تعوط کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استنجار تو پھر حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے؟ ترجمہ الباب میں تو بول کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی مصنف بول کو تخلی اور تعوط پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ بول کہا جائے تخلی اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تعوط اور بول دونوں کو شامل ہے، اور مصنف نے اپنے ترجمہ میں بول کی تخصیص اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بول بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلا حاجۃ الی القیاس۔ گویا مصنف کی رائے عموم کی ہوئی، بخلاف امام نووی کے کہ انہوں نے تخلی کی تفسیر صرف تعوط کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منہل میں ہے۔

قولہ اتقوا للاعینین لاعن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ستر کا تو معنی مکتوم اسی طرح یہاں لاعن بمعنی ملعون ہے، اور بہر کیف مضاف مقدر ہے یعنی اتقوا فعل الاعین اسلمے کہ ذات لاعن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعائیں دیتے ہیں، اور اگر لاعن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

اور لعنت بیٹھے دلے ہیں۔

آگے لاعین کا بیان ہے الذی يتغلب في طريق الناس أو يظلمهم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لاعین کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستے میں استنجا کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استنجا کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت الناس کی طرف یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمد و رفت ہوتی ہو، اور اگر کوئی راستہ اور سڑک غیر آباد ہو، ادھر کو لوگوں کی آمد و رفت منقطع ہو گئی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علت مانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے، علی ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ مستفیع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاذی نہیں ہے، اور شراح نے لکھا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھے ہوں۔

۲۔ عن معاذ بن جبل قال قلت لعلنا عن الملائكة ملاعن یا جمع ہے ملعن کی یا ملعنة کی، اور دونوں صورتوں میں یا مصدر بھی ہے یا ظرف مکان بمعنی مواضع اللعن، نیز ملعنة سبب لعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع لعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب لعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔ البراز فی الموارد، ۲۔ البراز فی قارعة الطريق، ۳۔ البراز فی النمل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد متاہل المار ہیں یعنی پانی کے چشموں کے ارد گرد، یا اس سے مراد طرق المار ہیں یعنی وہ راستے جو چشم پر جا رہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اٹھنے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارعة الطريق سے مراد وسط الطريق ہے یعنی موارد میں استنجا کرنا، بیچ راستہ میں استنجا کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استنجا کرنا، یہاں پر فعل تو ایک ہی ہے استنجا مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہو گئے۔

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنف نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابوداؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سزا ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابوسعید الخدریؓ، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فنا قد لا :- ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

وہ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں، لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کرتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں، بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کر دیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفروضہ ہے، اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے ضعف سے باخبر کرنے کے لئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ فِي الْبَوْلِ فِي الْمُسْتَحِمِّ

(۵)

مستحجمیم سے ماخوذ ہے جس کے معنی گرم پانی کے ہیں پس ستم کے معنی مار حمیم کے استعمال کی جگہ ہوتے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں مار حمیم استعمال ہو یا مار بارد، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حمیم اضداد کے قبیل سے ہے، اس کا اطلاق مار حار و بار و دونوں پر آتا ہے، ستم، مغتسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الا مرض کلہا مسجد الا الحمام والمقبرة اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

۱- حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الا قوله ثم يغتسل

لفظ يغتسل میں وجوہ اعراب

نیا یہاں پر تم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند

سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے، يغتسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱- رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتدأ محذوف کی یعنی تم ہو يغتسل نیا ۲- نصب بتقدير ان، لیکن علامہ قرطبی نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تم کے بعد ان مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالک فرماتے ہیں تم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے تو ان مقدر ہو سکتا ہے اس پر امام نووی نے کہا کہ اگر تم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ ممانعت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کر سکتے ہیں، حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے، امام نووی کے اس اعتراض کا جواب ابن بشام نے یہ دیا کہ ابن مالک کی مراد یہ ہے کہ تم کو واؤ کا حکم دینے کے تقدیر ان میں، یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تاکہ وہ اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے، اور ابن دقین العیڈ نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے روکا گیا ہے اب رہی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول منفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اسکی باب میں آگے آ رہی ہے۔

جانتا چاہئے کہ شراح اور فقہار کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے سو جہور کی رائے یہ ہے کہ اس سے ارض رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نوویؒ کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ ممانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کرے گی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچھے اور اچھے گا جس سے وساوس پیدا ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

احقر کہتا ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کسیا جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہر الفاظ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہوگا جو مذہب ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بادل میں صاحب عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور جبرائیل بن مبارک کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارک تدبیر فی البول فی المغتسل اذا جرى فيه الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

قولہ فان عامة الوسواس منہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت

تشریح سند

ہے انما شہی عن البول فی المغتسل مخافة اللثم کہ بول فی المغتسل کی ممانعت جنون

کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ وساوس کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں وسوسہ بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون جنون

قولہ قال احمد انما سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ

سند میں کچھ فرق ہے، مصنف یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چنانچہ

فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرني اشعث

اور مصنف کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبد اللہ اب اس میں دو فرق مجھے

ایک یہ کہ احمد کی روایت میں اخبار کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریق عنعنہ بیان کیا، بجائے اخبرني کے عن

اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ

چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبد اللہ، بادل میں حضرت نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک

تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخ نے اپنی بادل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ

احمد کی روایت میں عبدالرزاق اور اشعث کے درمیان معمر کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انہوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتب حدیث کی طرف مراجعت اور طرق حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن يوسف قوله لقيت رجلاً من رجل مبهم صحابي من اور صحابي کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ عدول ہیں، اس رجل مبهم کی تعیین میں شرح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبد اللہ بن سرجس، ۲۔ حکم بن عمر والغفاري، ۳۔ عبد اللہ بن مفضل، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آگے باب الوضوء بفضل ظهور المرأة سے اگلے باب میں آ رہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے لقيت رجلاً صحيب النبي صلى الله عليه وسلم اربع سنين كما صحبه ابو هريرة اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت صحبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مفتل میں پیشاب نہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ ہر روز امشاط یعنی کنگھی نہ کی جائے، ہر دو جہوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھرتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ باب زینت سے ہے جو شہادت رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے، قال تعالى: **أَوْ مِنْ يُنْشَأُ فِي الْحُلِيِّ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ** الآية

ابن العربی نے امشاط کے بارے میں تین باتیں لکھی ہیں وہ فرماتے ہیں **مَوْلَانَهُ تَصْنَعُ وَتُرَكُّهُ تَدْيِسُ** داغباہما سنہ یعنی کنگھی کثرت سے کرنا یہ سراسر تصنع ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ابک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے **نَهَى عَنِ التَّرَجُّلِ إِلَّا غَتَايَهُ** روایت ابو داؤد میں آگے آئے گی، نیز اغباب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے **إِنَّهُ إِذَا دَانَ مِنَ الْإِيمَانِ**۔

باب لنهي عن البول في الجحر

منجملہ آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے لفظ جحر بضم الجیم و سکون الهماء جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبد اللہ بن سرجس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولنا قال قالوا لقتادة قال کی ضمیر راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں، ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سوراخ میں پیشاب کی ممانعت کیوں ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سوراخ ہوتے ہیں مساکن الجن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ بچھو وغیرہ حشرات الارض۔ اس لئے کہ جن ماخوذ ہے اجتنان سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں، اب سوراخ میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو فرار پہنچنے کا یا اس چیز کو فرار پہنچنے کا جو اس سوراخ کے اندر ہو، غرضیکہ مضریت سے خالی نہیں ہے۔

مایکرہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ما موصولہ ہے اور یکرہ اس کا صلہ ہے اور من البول کا بیان ہے موصول صلہ سے مل کر مبتدا اور ماذا سببہ اس کی خبر محذوف ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سوراخ میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیلئے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ ہوئے کے معنی میں اس صورت میں من زائد ہوگا اور بول یکرہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی یکرہ البول فی الحجر سوراخ میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انہما مساکن الجن میں ضمیر مونث یا محرک کی طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ محرر سے جو ایجاز مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اوز جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شراح نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ سوربن عبادۃ الخبز جی نے ایک مرتبہ کسی سوراخ میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتھ غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سنا ہے

نحن قلنا سید الخوارج سعد بن عبادۃ فرمیاہ بسہر فلعری غطی فتوادہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہماری شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور امت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف و کرم۔

باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، مصنف نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متصلاً کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا، میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تذکیر و یاد دہانی

کافائدہ ہے یعنی گذشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی گئی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہوتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا۔

قولہ حدیثی عائشہؓ اس باب میں مصنف نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو غفرانک پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عنی الاذی دعافانی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عنی ما یؤذینی وابقالی ما ینفعنی بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔ غفرانک میں دو احتمال ہیں مفعول مطلق ہونے کا اور مفعول بہ ہونے کا تقدیر عبارت ہوگی اغفر غفرانک یا اسألک غفرانک اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعا کو **دعاء مائور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہات** اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات

علمائے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلاء میں چونکہ ذکر ناجائز ہے اسلئے جبورا ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاع ذکر کو تفسیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکر لسانی کو ترک فرمادیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں کمال ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کہانے پینے کی نعمت عطا فرمائی پھر اس کو سہولت کے ساتھ خلق سے نیچے اتارا ورنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد معدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کارآمد اجزاء کا جزو بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آجانا جو آخری مرحلہ ہے، غرضیکہ یہ نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہو سکتا اس تفسیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی معاصی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے کہتے ہیں الشیء

بأشیء یدکر والکلام الی الکلام یخیر

بعض شروع میں اس دعا کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو قضاء حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

رائحہ کر یہ محسوس ہوئی تو ان کو خیال آیا کہ یہ میری تقصیر اکی شجرہ کا اثر ہے۔ اس پر انہوں نے فوراً غفرانک پڑھا تو اس وقت سے یہ سنت باوا آدم کی چلی آرہی ہے۔

۴) باب کراہیتہ میں لذکر فی الاستبراء

منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ استنجار کے وقت مس ذکر بایمیں نہونا چاہیے۔ حدیث الباب میں دو ادب مذکور ہیں ایک استنجار بایمیں کی ممانعت دوسرے مس ذکر بایمیں کی ممانعت، یعنی دائیں ہاتھ سے نہ استنجار کیا جائے اور نہ اس سے ذکر کا مس کیا جائے۔ استنجار بایمیں کا حکم تو گذشتہ ابواب میں آچکا یہاں پر مقصود مس ذکر بایمیں پر حدیث الباب میں مس ذکر بایمیں کی ممانعت مطلقاً ہے، ترجمہ الباب میں مصنف نے اس کو استنجار کیساتھ مقید کیا ہے یعنی استنجار کے وقت مس ذکر بایمیں نہ کرے، امام بخاریؒ کی رائے بھی یہی ہے انہوں نے بھی ترجمہ الباب میں استنجار کی قید کو ذکر فرمایا ہے اور علامہ عینیؒ "دونوی" کی رائے یہ ہے کہ ممانعت مطلقاً ہے استنجار کے وقت بھی اور بغیر اس کے بھی اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں

۱- قوله عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیہ انہ اذا بال احد کفر فلا یست ذکرہ الا اس مقام پر شرح کو ایک اشکال ہو رہا ہے جس کو بذل میں حضرت نے تفصیل سے نقل فرمایا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مس ذکر بایمیں اور استنجار بایمیں دونوں کی ممانعت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استنجار کے وقت دایاں ہاتھ مطلقاً استعمال نہیں کرنا چاہئے، حالانکہ استنجار بالبحر کے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال ہونا ضروری ہے تاکہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے لے کر استنجار کر سکے اور دوسرے ہاتھ سے اساک ذکر ہو یعنی ذکر کو پکڑ کر ڈھیلے پر بار بار رکھ سکے تاکہ مقام خشک ہو جائے، اب اگر استنجار بالیسار کرتا ہے یعنی بائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لیتا ہے تو مس ذکر بایمیں کرنا پڑے گا جو ممنوع ہے، اور اگر مس ذکر بایمیں سے بچکر اساک ذکر بائیں ہاتھ سے کرتا ہے تو دائیں ہاتھ میں ڈھیلہ لینا پڑے گا اس سے استنجار بایمیں لازم آئے گا، غرضیکہ احد المخذورین کا ارتکاب ضرور لازم آئے گا دونوں سے بچنا مشکل ہے تو حدیث پر عمل کی کیا شکل ہے؟

استنجار بالبحر بعد البول کی کیفیت میں فقہاء کا اختلاف | حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علامہ خطابی نے اس کا ایک عجیب مل بیان کیا وہ یہ کہ استنجار کرنے والا

شخص کسی دیوار یا کسی بڑے پتھر کے قریب جا کر بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس سے لگاتا رہے یہاں تک کہ خشک ہو جائے تو اس صورت میں مس ذکر بایمیں سے محفوظ رہے گا، حافظ کہتے ہیں کہ یہ بیست بیست مسکرہ ہے اور ہر جگہ اور ہر

موقعہ پر دیوار اور بڑا پتھر کہاں سے لائے گا، لہذا یہ کوئی حل نہ ہوا، علامہ طیبی نے ایک دوسرا عمل نکالا کہ استنجار بائیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول، لہذا استنجار بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجار کے لئے ڈھیلے دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر رکھتا ہے، عاقلاً نے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبی کا یہ قول کہ استنجار بائیمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ غذا الجہوریہ ممانعت عام ہے پھر عاقلاً نے اس کا عمل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجار بالبحر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمین اور امام غزالی وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلے لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے، وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں مس ذکر بائیمین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجار بائیمین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلے لینا بغیر حرکت کے استنجار بائیمین نہیں کہلاتا ہے، یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجار بالمار کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں، وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں حجر ہے، ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجار بائیمین کہلائے گا، امام نووی نے بھی شرح مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے، ہمارے بعض فقہار نے بھی استنجار بالبحر کی ہی شکل لکھی ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوری نے بدل میں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجار بالبحر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے، بلکہ ایک ہاتھ سے استنجار ہو سکتا ہے، لہذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلے کر بغیر استغناء بائیمین کے استنجار کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مروج ہے، دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمین، امام غزالی وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ راس ذکر طوٹ نہ ہو اور وہاں پیشاب نہ پھیلے، اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجار کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے لیکر اس کو راس ذکر سے دفعہ مس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا حالانکہ مقصود تہلیل ہے نہ کہ تلویث، اب بغیر تلویث کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر تھوڑا تھوڑا حجر سے لگا یا جائے اس میں تلویث لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوری نے آگے چل کر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تلویث ذکر کا احتمال مجرب ہے، کلوغ یعنی کچے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

۱۷ لیکن سیراق حدیث اسی کو مشعر ہے جس کو طیبی کہہ رہے ہیں، اس لئے کہ آپ فرما رہے ہیں اذ ابال احد کفر فلا یمس ذکرہ یہ تو چھوٹا استنجار ہوا، اس میں مس ذکر بائیمین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذا اتی الخلاء فلا یتمسح بیمنہ یہ بڑا استنجار ہے اور اس میں استنجار بائیمین کی ممانعت کی جا رہی ہے۔ فتاویٰ

فورا پيشاب کو جذب کر لے گا، ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ حجر ہو تو وہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین حجر احتیاط سے استعمال کرے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث مازم نہ آئیگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اللہ! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق و تدقیق کا یہ حال ہے تو اصول احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ہدانا للإسلام وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا اللہ۔

قولہ واذا شرب فلا يشرب نفساً واحداً اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدے کے لئے موجب نقل ہے اور اچھی طرح سیرابی ہی حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے صبری اور حرص کی علامت ہے، اس حدیث میں تو پانی پینے کا صرف ہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق میں، ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدكم فلا يتنفس في الاثناء پس حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لینے وقت برتن کو منہ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذا بال احدكم اور اذا شرب احدكم میں مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت گنگوہیؒ کی تقریر بخاری یعنی لامع الدراری میں مذکور ہے کہ ایک جملہ میں ادخال مار کا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرت نے اچھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲- حدثتني حفصته ان قال كان يجعل يمينه الخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں دشیابہ یعنی آپ کی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بائیں فرماتے تھے اور اتارنے وقت ابتداء بائیں فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کا یہ یہ ہے کہ جو چیز باب زینت اور تشریف سے ہو اس میں داہنا ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بائیں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابوایوب یعنی الافریقی ان کی تعین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصود نے لکھا ہے یہ

لہ وادرد الشیخ فی البذل علی المصنف بانہ غیر نسیان الحدیث، والحدیث مخرج فی الصحیحین وغیرہما بلفظ واذا شرب فلا يتنفس في النار قلت قال المنذرى اخبره السنه مطولاً ومختصراً وهذا يزيل الاعتراض المذكور والله تعالى اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الافریقی ہیں بظاہر انہوں نے یہ تعیین اس لئے کی کہ الافریقی سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی افریقی ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ ہاشمی بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہذا حضرت سہارنپوری ہی کی تحقیق صحیح ہے۔

۴- حدثنا محمد بن حاتم، قولنا بسعنا، یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لاتے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہ کے درمیان ترک واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہو گیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصیبی یہ نسبت ہے مصیبہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ ہو بھی بن زکریا بن ابی زائدہ یہ نسبت الی الجدی ہے، تیسری حدیث میں ہیں، ابویوبہ اسمہ ربیع بن نافع، ابن ابی عروبة اسمہ سعید، ابی معشر، ہوزیاد بن کلیب۔

بَابُ فِي الاستتارِ فِي الخلاءِ

(۵)

آداب استنجاء کا سب سے پہلا باب، باب التخلی عند قضاء الحاجة گذر چکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض ہیں کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا نظم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے تشر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر تشر کے اور تشر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے، تو تشر تو ہوا لیکن تخلی اور تباعد عن الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جھگل چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضاء حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن تشر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں وہاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ہریرۃ عن الخ قولنا من اکتحل فلیؤثر الخ اکتحال میں ایثار کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگائے اور یہی قول زیادہ اصح ہے، شامل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً دائیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دو بار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرت نے بذل میں یہی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں شرح حدیث حاقظ ابن حجر، ملا علی قاری، علامہ مناوی سے اکتھال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواہ ابن عدی فی الکامل عن ابن عمر مرفوعاً ابن سیرین نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قولہ ومن استجر فلیؤثر الاستجار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استجار بالبحار یعنی بالاجار دوسرے بحر یعنی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالک کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استجار سے مراد بحر ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استجار بالبحر ہے، شارح ابن رسلان نے اس کی تفسیر بخور المیت سے کی ہے، نیز انہوں نے استجار بالبحر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

حدیث الباب عدو اجار میں حنفیہ کی دلیل اور اس پر بحث

ومن لا فلا حرج گذشتہ ابواب میں جہاں استجار کے احکام اور

مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عدو اجار کی گذر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدو ثلاث کا ہونا ضروری ہے، بخلاف حنفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایتار یا ثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ استجار سے مراد بحر ہے، اور امام بیہقی نے معرفۃ السنن والاثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی حصین البحرانی مجہول ہیں، ۲۔ ایتار سے مراد ایتار با فوق الثلاث ہے یعنی نفی حرج کا تعلق با فوق الثلاث ہے ورنہ ایتار با ثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہمارے طرف سے علامہ زیلعی نے بیہقی کے جواب اول کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبان نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبان صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقہ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ حکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے مقام کا انقار ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے مقام کا انقار نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقی کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق و جوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اجل فبا تملل الخ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو لوک بنان سے نکالا ہو اس کو تو ننگا چاہئے باہر پھینکنا نہ چاہئے اس میں کھانے کی ناقدری ہے اور جس ذرہ طعام کو دانتوں کے درمیان سے خلال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو ننگنا نہ چاہئے کیونکہ اس میں خون کی آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرہ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں ننگنے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اقی الغائط فليسترا الخ ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت کی جڑ سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قضاء حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ آڑ قائم کر لے بتقاعد بنی آدم یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدہ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفل بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل قعود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو باالصاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ بار بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قضاء حاجت کے وقت اگر تشریح کیا جائے تو شیاطین لوگوں کے سرین کے ساتھ کھیل کود اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ مسخروں کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیاطین قضاء حاجت کی جگہ میں کھیل کود کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی نہ ہو رہی ہو اور اگر بغیر استار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترک استار کسی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترک استار اپنے اختیار سے بغیر کسی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، ہکذا قالوا

قال ابو داؤد رواة ابو عاصم عن ثور الخ امام ابو داؤد یہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن المحصين الجبراني واقع ہوا ہے اور ابو عاصم کی روایت میں بجائے الجبراني کے الحيدري ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ حیر بڑا قبیلہ ہے اور جبران اسی کی ایک شاخ ہے ورواہ عبد الملك بن الصباح عن ثور بن يزيد کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہ سے پہلے جو راوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابو سعید الخدری کے ابو سعید الخدری کہا جاتا ہے حالانکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے ہیں وہ ابو سعید الجبرانی ہیں اخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابو سعید جو ابو سعید الخدری کہلاتے ہیں یہ جبرانی نہیں بلکہ اناری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کی رائے کا اختلاف

قال ابوہ اورد ابو سعید الخیر المصنف یہ فرما رہے ہیں کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے تھے ان میں اور ابو سعید الخیر میں بڑا فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور، وہ تابعی تھے یہ صحابی ہیں لیکن

مصنف نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیلئے یہاں کیا ہونا چاہئے؟ ابو سعید یا ابو سعید الخیر سواس میں حضرت سہارنپوری نے بدل میں حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابو سعید الخیر انی ہے جو قطعاً تابعی ہیں اور جس نے انکی صفت الخیر ذکر کر دی اس سے غلطی ہوئی، ابو سعید الخیر دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں لیکن یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوری نے بدل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح ابو سعید الخیر انی ہے نہ کہ ابو سعید الخیر یہ صرف حافظ ابن حجر کی رائے ہے، علامہ عینی اس سے متفق نہیں ہیں، چنانچہ حضرت شیخ نے حاشیہ بدل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بنا پر جن میں الخیر کی تصریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابو سعید الخیر ہی ہے جیسا کہ عبد الملک بن الصباح نے اپنی روایت میں کہا۔

ایک چیز قابل تنبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابو سعید الخیر صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے، بعض نے اس کو ابو سعید یار کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابو سعید دون الیار۔

بَاب مَا يَنْهَى عَنْهُ أَنْ يُسْتَجَابَ بِهِ

(ن)

یعنی ان چیزوں کا بیان جن سے استنجا کرنا ممنوع ہے، ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا، اب یہاں مستقل باب بنا لارہے ہیں، اس باب میں مصنف نے روایات بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنف جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی نے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تمہیداً بیان کی ہے جس کی وجہ سے روایت لمبی ہو گئی، مصنف کے نزدیک جو روایت مقصود بالسیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے فاخبر الناس ان من عقد الخراوی نے روایت حدیث سے پہلے جو مضمون بطور تمہید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

شیبان راوی رُوَيْفِعُ بْنُ ثَابِتٍ سے روایت کرتے ہیں، اور یہ رُوَيْفِعُ وہ ہیں جن کو دالی مصر سلمہ بن مخلد نے اسفل ارض مصر کا عامل بنایا تھا، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہم رُوَيْفِعُ کے ساتھ سفر میں تھے، سفر کی ابتداء کوہ شریک سے ہوئی اور ابھی علما تک پہنچے تھے، اور

مضمون روایت

جانا تھا علقام یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہر حال علقام ہی تھا، غرضیکہ اس سفر کے درمیان رو یفیع نے مجھ سے ابتداء زمانہ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا، اور شیبان کو خطاب کر کے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگی معاش میں اس طرح گزرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری ہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؛ لاغر اونٹ اور معالہ بھی سواری والے سے اس طرح ملے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہو جائے گا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی۔ یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، نصل، ریش اور قدح، ایک کو نصل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ ليطير لہ اس کے معنی ہیں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلان النصف و لفلان الثلث ای حصل لہ فی القسمة یعنی فلاں کے حصہ میں نصف آیا اور فلاں کے حصہ میں ثلث النصل والریش نصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چری کا پھل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو عربی میں نصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے پر کو، اور ہر تیر کے دو پر ہوتے ہیں و لاخر القدح یہ کسرتان و سکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاقو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر رو یفیع نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے رو یفیع! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی فاخبر الناس انی یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہو رہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائے گا۔

رو یفیع بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہید کیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں بحمد اللہ قدیم الاسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گزرا ہے، اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سننے اور ان کی بات پر اعتماد کرے، استاذ دشاگرد کے درمیان اعتقاد و اعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ بن اہل حدیث

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کُنْتُ بِرَأْفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس کا بھی فائدہ یہ ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی جتنا حضور کے قریب ہوگا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

اجاره فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلاف علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت مجھ کو حاصل ہوگا

وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرضیکہ اس اجارہ میں اجرت مجہول ہے، جہالت اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے، البتہ امام احمد اور امام اوزاعی وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابو داؤد حنبلی نے اسی مسئلہ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمہ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ وہاں پہنچینگے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا، جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں حمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منسوخ ہوگی حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ابو داؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازاة المحسنۃ بالمحسنہ کے قبیل سے تھا، جزاء الاحسان الا الاحسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ ہمیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو بوقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی،

قولہ لعل الحيوة ستطول بك بعدى الخ لعل ترجمی یعنی توقع اور اسید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیلے سے ہوگا، بہر کیف ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت روینع آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہ کا زمانہ پایا اور ۵۶ یا ۵۷ء میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد لحيته الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی دائرہ میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ دائرہ کو چڑھانا اور اس کو گونگھریا لانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے مسنون طریقہ تسریح لحيہ ہے یعنی دائرہ کے بالوں کو سیدھا رکھنا اور بعض نے کہا کہ

زمانہ جاہلیت میں تکبرین کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو دائرہ میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی، اور چونکہ اس میں تغیر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی دائرہ میں ایک گرہ لگاتا، اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولنا: تقلد وترا الخ وترہتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں توئید، گنڈے اور منگے باندھ کر ڈالتے تھے، اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا، انہیں موثر بالذات سمجھتے تھے، اور بعضوں نے کہا یہ تعلق اجراس پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گھونگھر و گھنٹی پر دوکر جانوروں کے گلے میں ڈالنا اور جرس کی حدیث میں مانعت آئی ہے، اس کو مزار الشیطان کہا گیا ہے۔

قولنا: اد استنجی بر جیع الخ مصنف کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے فان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم منہ برئی جو ایسا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برارت اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں، حدیث میں یہ مبالغہ فی الوعیہ زجر و توبیخ کے لئے ہے حقیقت مراد نہیں اس لئے کہ برارت کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں، اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

ترتہ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایتنجی بہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور ظاہر کے نزدیک اجماع متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر ابن جریر طبری کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر ظاہر اور نجس شے سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشی نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ ہنی فساد ہنی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، لہذا اس حدیث کا یہ مقتضی نہیں کہ شے نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ ہنی صرف مانعت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے، شافعیہ نے دارقطنی کی ایک روایت

کہ مسئلہ اصولیہ مشہور ہے النہی عن الافعال الشرعیۃ یقتضی تقریر ہا جیسے صوم یوم النحر کہ اس پر ہنی وارد ہوئی ہے اور حرام ہے، اس کے باوجود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے انہما لا یطہران (عظم اور ریح سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دارقطنی کہتے ہیں اسنادہ صحیح علامہ زبیری نے لفظ البرایہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سند میں سلمہ بن رجاء الکوفی راوی ہے جو متکلم فیہ اور ضعیف ہے، احقر کہتا ہے کہ لایطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجار کیا جائے تب ہی مقام کا اقرار ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا اقرار جو کہ مقصود ہے بسہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لایطہران۔

استنجار بالجرج کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوری نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجار کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہر محل ہے یا صرف مخفف نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور فریل نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عدد ثلاث کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے، اور ریح و عظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجار کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہو گا، جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لایطہران، اس کے تقابل سے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجار بالجرج صرف مقلل نجاست ہے مطہر محل نہیں ہے، ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گوئی الواقع ظاہر نہیں ہوا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجار بالجرج پر اکتفا کیا ہو اور ایسا شخص مارقلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست لوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجار خواہ بالجرج ہو خواہ بالروث والریح دونوں ہی مطہر محل ہیں، صرف طہارت محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہذا دارقطنی کی روایت انہما لایطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مانی البذل۔

لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ امام نووی نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجار بالجرج سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدم مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ خابلہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارت محل و عدم طہارت جیسا کہ معنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲۔ حدیثنا یزید بن خالد الخثعمی عن معنی عن غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شیم روایت کرتے تھے شیبان سے اور شیبان روایع سے، اور اس سند میں شیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابو سالم البیشانی سے، اور ابو سالم البیشانی روایت کر رہے ہیں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، ایضاً کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں

ابو سالم جیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت رو یفتح سے دوسرے حضرت عبدالشمر بن عمرو بن العاصؓ ٹیڈ کوز لکھو معما یعنی بیان کرتے تھے عبدالشمر بن عمرو بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابوسالم ان کے ساتھ حصن باب ایون میں پہرہ دے رہے تھے الیون مصر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل مصر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابو داؤد حصن الیون بالفسطاط علی جبل امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حصن الیون جہاں ٹھہر کر پہرہ دیا جا رہا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جانتا چاہئے کہ الیون یا کے ساتھ ہے، اور ابون بار موحده کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبداللہ الذیلیسی و ذیلیسی کا نام فیروز ہے، لہذا یہ عبدالشمر بن فیروز الدیلیسی ہوئے، تابعی ہیں دسیلہ صحبتہ یہ ضحاک بن فیروز الدیلیسی کے بھائی ہیں قدم وفد الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انہوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرمادیں کہ وہ بڑی یا لیدیا کو طہ سے استنجا کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا، وفد جمع ہے وفد کی، وفد کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امر سے ملنے آتے ہیں۔

شرح نے لکھا ہے نصیبین کے جن تھے، نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبع فرات پر واقع ہے، یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذا صرفنا الیک نفرًا من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جن نصیبین ہی مراد ہیں، بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے، یہ قدم وفد مکہ مکرمہ میں، ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بذل میں ہے۔

حدیث الباب میں اختصار ہے | ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذہبت معما یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا،

آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے زاد کی بھی درخواست کی، چنانچہ آتا ہے فسألواہ الزاد فقال لکم کل عظیم الحدیث یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو توشہ عنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس بڑی پر بھی گذرو گے تو اس پر اس سے زائد گوشت پاؤ گے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انہوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو بڑی وغیرہ سے استنجا کرنے سے منع فرمادیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جاننا چاہئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چھ بار پیش آیا، تین مرتبہ قبل ہجرت اور تین مرتبہ بعد ہجرت اس کا بیان باب الوضوء بالنیذ میں آئیگا قولہ جعل اللہ لنا فیہا رزقا انما رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز، اب جس طرح ہی انتفاع ہو لہذا کوئلہ سے اشکال ہٹ جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ کوئلہ کو کھائیں بلکہ مقصود انتفاع ہے جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا، اور بعضوں نے کہا عظیم جنات کے لئے اور روث ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے، ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرمادیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا، ہوتا کہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب میں ہڈی کا طعام الجن ہونا مطلقاً مذکور ہے لیکن روایات اس میں مختلف ہیں مسلم شریف کی روایت میں ہے لکھ کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ اور

جنات کے لئے عظیم کا رزق ہونا اور
اس میں اختلاف روایات

ترمذی میں اس کے خلاف ہے لکھ کل عظم لعنہ ذکر اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شراح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکر اسم وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں لعنہ ذکر وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہی نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرت فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، تیران کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرت کی رائے جیسا کہ کوکب میں مذکور ہے، یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترمذی کی روایت میں لعنہ ذکر سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اذفر ٹھا ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی، بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اذفر ٹھا ہوگی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروع میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر ذبح کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اذفر ٹھاپائیں گے، باقی یہ بات کہ یہ کیسے پتر چلے گا کہ کس حیوان

پر عند الذبح بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور کس پر نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی آپ نے ان لوگوں کو کوئی علامت بتادی ہوگی، یا یوں کہا جائے کہ جس پر عند الذبح بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو اس جانور کی ہڈی پر اللہ تعالیٰ گوشت پیدا ہی نہیں فرمائیں گے۔

بَابُ الْإِسْتِجَاءِ بِالْأَحْبَارِ

(۱۰)

ترجمہ الباب کی غرض میں دو احتمال ہیں، ممکن ہے استنجار بالبحر کے ثبوت اور جواز کو بیان کرنا ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بیان عدد مقصود ہو جیسا کہ لفظ جمع سے مفہوم ہو رہا ہے تو جانتا چاہئے کہ استنجار بالبحر کے ثبوت اور جواز میں تو کوئی تردد اور کلام نہیں ہے شمار احادیث سے اس کا ثبوت ہے، اسی لئے تمام علماء اہل سنت اس کے جواز کے قائل ہیں، البتہ شیعہ استنجار بالبحر کا انکار کرتے ہیں، ایسے ہی ایک روایت ابن حبیب مالکیؒ کی ہے وہ یہ کہ استنجار بالبحر صرف عادم الماء کے لئے ہے واجد الماء کے لئے جائز نہیں ہے، اور دوسری قسم استنجار کی استنجار بالماء ہے جس کا باب آ کے مستقل آ رہا ہے اس پر کلام دہاں آئے گا، ایسے ہی جمع بین البحر والماء جو استنجار کی تیسری قسم ہے، اس کو بھی وہیں بیان کیا جائے گا۔

دوسرا احتمال غرض ترجمہ میں بیان عدد کا تھا، سو یہ مسئلہ ائمہ کے درمیان اختلافی ہے، جو پہلے کئی بار گذر چکا ہے، شافعیہ خنابلہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، حنفیہ مالکیہ کے یہاں مقصود الفتا ہے عدد ثلاث کا ہونا ضروری نہیں ہے، ماقبل میں گوا اختلاف گذر چکا لیکن دلائل پر کلام نہیں آیا تھا، یہاں اس مسئلہ کی ہمیں دلیل بیان کرنی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب جس میں ہے فانہما تجزئ عنہ یعنی تین ڈھیلے ساتھ لے جائے اس لئے کہ وہ کافی ہو جاتے ہیں

حدیث الباب حنفیہ کی دلیل ہے | سیاق کلام و لفظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ تین کی تیسرے

احترازی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ عام طور سے تین کافی ہو جاتے ہیں، اور یہی بات حنفیہ کہتے ہیں لہذا یہ حدیث حنفیہ کی دلیل برتی، وار قطنی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند صحیح حسن ہے

لیکن ابن رسلان نے جو شافعی ہیں، اس حدیث سے اپنے مسلک پر دو طرح استدلال کیا ہے، ایک یہ کہ فلیذہب معدا مر کا صیغہ ہے، دوسرے یہ کہ لفظ تجزئ و جوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں امر خواہ و جوب کے لئے ہو لیکن تین کی قید احترازی نہیں ہے، بلکہ عادی ہے کہ عادتاً تین کافی ہو جاتے

ہیں، اور دوسری بات جو انہوں نے فرمائی کہ اجزاء و جوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں فائدہ مستکفیہ وارد ہیں مثبت ماقلناہ۔

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ

حدیث بخاری سے وجوب عدم وجوب ایثار کے سلسلہ میں فریقین کا ایسے استدلال

صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاہ حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعود سے فرمایا ائبتی بثلثہ اجارہ اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجرے، تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے روٹہ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تولے لیا اور روٹہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ہذا رکض جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عد ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ، اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقع پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفا فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفا فرمایا بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو اس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے، پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقع پر آپ نے دو ہی پر اکتفا فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے، یہ بات امام طحاوی نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھی نے اشکال کیا، گو وہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی، لہذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجائے، مگر سوال یہ ہے کہ ایثار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہ ہو، اور حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل الطحاوی رحمہما اللہ عما اخرجنا احمد فی مسندہ اور پھر انہوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے ائبتی بجبر یعنی حضور نے دو حجر رکھ کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور لے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاوی کی پرالزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے، حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہمارے طرف سے علامہ زبیلی نے نصب الرایہ میں مسند احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابواسحق علقمہ سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ابواسحق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقی کو ہے، مگر وہ یہاں سکوت کر گئے دوسری جگہ وہ اس کے مُقر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیث عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذی اور امام نسائی نے باب الاستیحاء بالعجورین ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استیحاء بالبحرین نہ کو رہے اور زہ زیادتی جس کو حافظ بیان

کر رہے ہیں، ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحب یہاں بھی یہی کہیں گے غفر الامام
الترمذی والامام النسائی۔

قال ابو داؤد كذا رواه ابواسامة مصنف في غرض في دو قول ہیں، حضرت نے بدل میں یہ لکھا ہے
کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی
کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمن بن سعد ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنف نے یہ
فرما رہے ہیں کہ اکثر روایت نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدوان واسطہ عبدالرحمن
کے اور صاحب منہل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت
کیا ہے لیکن انہوں نے شیخ ہشام ابو وجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنف نے فرما رہے ہیں کہ
جس طرح ابو معاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابواسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے
ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاد عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابو وجزہ کو جیسا کہ سفیان بن عیینہ نے
کیا، لہذا سفیان کی روایت وہم ہے۔

شرح السند عن ابی حازم ان کانام سلمہ بن دینار ہے مسلح بن قرط یہ راوی ضعیف ہیں ابو معاویہ
ان کا نام محمد بن حازم ہے عماد بن خزیمہ صاحب منہل نے عمارہ کو بکسر العین لکھا ہے
مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں ابی بن عمارہ یہ
عمارہ البتہ بکسر العین ہے واللہ اعلم۔

خزیمہ بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذو الشہادین ان کا لقب ہے جو ایک خاص واقعہ کی وجہ سے ان کو عطار
ہوا تھا، یہ واقعہ ابو داؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شهد له خزیمہ فہو حسبنہ

صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احقر کو اقرب الی کلام المصنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے،
وہ یہ کہ مصنف ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابو معاویہ، ابواسامہ، ابن نمیر
یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ہشام کے چوتھے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری
طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تعادل خوب ہے۔ لہذا یہ واقعہ شرابہ فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے
خرید لیا تھا لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد اس نے بیع سے انکار کر دیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے
جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کر رہے ہو انہوں نے عرض کیا
آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصلہ فرمایا کہ ہمیشہ کے لئے تمہارا ان کی شہادت کافی ہوگی۔

باب فی الاستبراء

(۱۲۱)

ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم
الابواب اور ان میں باہمی فرق

صاحب غایۃ المقصود نے اس ترجمہ کو استنجا بالبحر پر محمول کیا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہو گا کہ استنجا بالبحر کا باب تو ابھی گزرا ہے اور حضرت سہارنپوری نے اس کو استنجا بالمار پر محمول فرمایا ہے، اس پر بھی اشکال ہو گا کہ اس سے اگلا باب استنجا بالمار کا آرہا ہے اور اس کے علاوہ ایک اشکال یہ ہے کہ باب الاستبراء شروع کتاب میں گذر چکا، تو یہاں پر آخر اس سے کیا مراد ہے؟ اور اس استبراء و گذشتہ استبراء میں کیا فرق ہے؟ کسی طرح بات نہیں بن رہی ہے، لیکن بحمد اللہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان جملہ ابواب کے مقاصد و اغراض کی توضیح اس طور پر فرمائی ہے کہ سب غلبان رفع ہو جاتے ہیں وہ یہ کہ ماقبل میں جو استبراء من البول آیا ہے اس سے مراد مطلق توتی عن البول ہے، یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا خواہ اس کا تعلق بدن کے کسی حصہ سے ہو یا کپڑے سے ہو، اور خواہ اپنے پیشاب سے ہو یا دوسرے کے، اور یہاں پر استبراء سے مراد استنجا بالمار ہے، لیکن مقصود یہ ہے کہ استنجا بالمار لازم نہیں جیسا کہ حدیث الباء سے ثابت ہو رہا ہے، اب جب اس باب سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ استنجا بالمار غیر لازم ہے تو اس سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید مسنون بھی نہیں ہے اور یہ کہ اس کی کوئی اہمیت نہیں تو اس کے دفعیہ کے لئے اگلا باب قائم کیا، باب فی الاستنجاء بالماء اور اس سے استنجا بالمار کو ثابت کیا، باب فی الاستبراء میں استنجا بالمار کے لزوم کی نفی ہے، اور آئندہ باب سے استنجا بالمار کا ثبوت ہے، اب تمام تراجم کی غرض واضح ہو گئی، اور تکرار کا اشکال بھی ختم ہو گیا۔ ثم ظہری ان الغرض من الترجمة الاولى اثبات الايتار كما هو مسلک الشافعي واحمد والغرض عن عائشة، قوله فقال ما هذا يا عمر الخ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس باب سے مصنف کی غرض استنجا بالمار کو بیان کرنا ہے، یعنی یہ کہ وہ ضروری نہیں ہے،

لیکن حدیث الباء میں تو استنجا کا ذکر نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ تنویراً کی تفسیر میں شرح کے دو قول ہیں، حافظ عراقی

حدیث کی ترجمہ الباء کے مناسبت

کی رائے یہ ہے کہ اس سے وضو شرعی مراد ہے، اور بعض حضرات کی رائے، جس میں انام ابوداؤد اور امام ابن ماجہ بھی ہیں، یہ ہے کہ یہاں وضو سے طہارت یعنی استنجا بالمار مراد ہے تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمر جو پانی لائے تھے آپ کے پاس وہ استنجا کے لئے لائے تھے تو اس پر آپ نے فرمایا کہ میں اس بات کا مامور نہیں کہ ہمیشہ پیشاب کے بعد استنجا بالمار کروں۔

مسن بذہ الترجمة اثبات الاستنجا بالبحر ان ثابت مرتبة التوضیة وسلم والغرض من الترجمة الآتية اثبات الاستنجا بالمار من التوضیة علیہ وسلم

باوجود اتحاد سند کے حار تحویل لانے کا منشا | اس حدیث کی سند میں حار تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنف کے استاذ قتیبہ وغیرہ

ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاذ دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابو یعقوب جن کا نام عبداللہ بن یحییٰ ہے، لہذا دونوں سند میں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہذا تحویل کا کوئی موقع نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں تعبیر کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حار تحویل لے آئے اور وہ تعبیر کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاذ کا نام عبداللہ بن یحییٰ ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابو یعقوب ذکر کی، دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدیثنا عبد اللہ ہے اور یہاں اخبارنا پس اسی فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنف حار تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام و احتیاط کی بات ہے۔

بَابُ فِي الاسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ

(۱۲۹)

استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی | اس باب پر کلام کسی قدر گذشتہ باب میں بھی آچکا ہے، اس باب کو منعقد کرنے اور استنجاء بالمار کو

ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علمائے نے استنجاء بالمار کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالک سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے، جس طرح آپ روٹی سے استنجاء نہیں کر سکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے، تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تطہیر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السماء ماءً طهوراً الا یہذا پانی کو خبز پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر کہ وہ استنجاء بالمار نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اذالایزال التین بیدی کہ اگر میں (بعد الفاظ) استنجاء بالمار کروں گا تو میرے ہاتھ میرے بد بوزائل نہوگی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنف نے باب الاستنجاء بالماء، باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالک سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت نہیں ہے چنانچہ موطا میں ہے قال یحییٰ سئل مالک عن غسل الفرج من البول والفاظ، هل جاء فیہ اثر فقال بلغنی ان بعض من مضی کانوا

یتوضؤون من الفاطمہ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیحین کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استنجاء بالمار ثابت ہے ہم باب الاستنجاء بالاحجار کے شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ استنجاء بالحجر کا ثبوت روایات کثیرہ سے ہے اور اسی کے قریب قریب استنجاء بالمار کا ثبوت بھی ہے۔

تیسری قسم ہے استنجاء کی، استنجاء بالحجر والمار یعنی حجر ومار دونوں کو جمع کرنا، اس کا ثبوت روایات سے زیادہ مشہور نہیں ہے، جو روایات صحیح ہیں وہ اس میں صریح نہیں اور جو صریح ہیں وہ زیادہ صحیح نہیں، ضعیف ہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں ہیں جیسا کہ معارف السنن میں لکھا ہے، حضرت مولانا عبدالحی صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الحجر والمار بعد الفاطمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے، اور بعد البول ثابت نہیں ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے، جیسا کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ وہ جمع بین الحجر والمار بعد البول فرماتے تھے (ذکرہ مولانا عبدالحی فی مقدمۃ الہدایۃ)

۱۔ عن انس بن مالک قولہ ومعم غلام معہ میضاً الا غلام کا اطلاق فطام سے لے کر سات سال تک ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پیدائش سے لے کر بلوغ تک، علامہ زنجبلی فرماتے ہیں حدیثی یعنی داڑھی نکلنے تک، بعض روایات میں ہے غلامنا اور بعض میں ہے غلام من الانصار اس غلام کی تعیین میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ کا سیاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، لیکن آگے روایت میں آ رہا ہے وہو اصغرنا، ایسی صورت میں عبداللہ بن مسعودؓ مراد لینا مشکل ہے وہ تو کبریا صحابہ میں ہیں، حضرت انسؓ جو راوی حدیث ہیں ان سے بہت بڑے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جابر بن عبداللہؓ ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کے سیاق سے مترشح ہوتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ ہو سکتا ہے حضرت ابو ہریرہؓ ہوں بہر حال یہ سب حضور کے خدام میں سے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور انصاری صحابی ہوں میضاً یعنی وضو کا برتن جس میں وضو کے بعد پانی سما سکے، قولہ وقد استنجی بالماء یہ لفظ استنجاء بالمار کے بارے میں صریح ہے، اور اسی سے ترجمہ الباب کو مطابقت ہے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ تزلت هذه الایتان قبایر مدینہ کے قریب ایک مشہور آبادی ہے، پہلے وہ اطراف مدینہ میں سے تھی، لیکن اب مدینہ کی آبادی وہاں تک پہنچ گئی ہے قبایر منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر بتاویل بقدر رکھا جائے تو علمیت اور تائید کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا، اور اگر بتاویل مکن رکھا جائے تو منصرف ہوگا، آیت کریمہ فیہ رجال میں ضمیر مسجد قبا کی طرف راجع ہے، مدینہ منورہ میں سب سے پہلے اس مسجد کی بنا ہوئی، اور اس کے بعد مسجد نبویؐ کی، اس مسجد کے بہت سے فضائل حدیث میں وارد ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شنبہ کو وہاں تشریف لے جاتے اور اس مسجد میں دو گنا ادا فرماتے

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قبار میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمر کے برابر ہے، صحیحین وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ عَاوَاذِ تَنْجُونَ بِالْمَاءِ معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجا بالماء مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قبار تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجا کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں، تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

اور سنند بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے اَنَا نَتْبَعُ الْحَبَّاسَةَ الْمَاءِ کہ

استنجا میں جمع بین الحجر والماء کا ثبوت

ہم استنجا بالماء کے بعد استنجا بالماء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا وَذَلِكَ فَعَلِيكُمْ وَاعْنِي هَا! اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہذا اس کو لازم پکڑ لو، حضرت سہارنپوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجا بالماء دونوں کرتے تھے، اور حضرت کی تائید اور پر والی روایت سے ہو رہی ہے، لیکن امام نووی نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین الحجر والماء ثابت نہیں، ابھی قریب میں جمع بین الحجر والماء کے سلسلہ میں کلام گذر چکا ہے،

(۳۱) بَابُ الرَّجُلِ يَدْلِكُ يَدَهُ بِالْأَرْضِ إِذَا اسْتَجَى

یعنی استنجا کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ راسخہ کر یہہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجنا مورت تفر ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے شَوْسَجٌ يَدَهُ عَلَى الْأَرْضِ۔

عن ابی ہریرۃ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجا فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضو فرماتے تو دیکھتے ہیں اس برتن کو جو پیتل کا یا پتھر کا ہو، اور دیکھتے ہیں اس چھوٹے سے برتن کو جو چمڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جاسکے کہ استنجا سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا مکروہ یا خلاف اولیٰ ہے، بلکہ دوسرے برتن میں

وضو کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا۔ ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہے ایک برتن کے پانی سے وضو، استنجار اور غسل کرنا ثابت ہے۔ جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے

قوله ثم مسح يده على الارض حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اسس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ

کیا استنجار کے بعد ہاتھ سے راتھ کرنا ضروری ہے؟
کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

ہاتھ سے ازالہ نجاست کے بعد اس میں جو راتھ کرنا باقی رہ جاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، نیز یہ کہ اس راتھ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرت نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشق زوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے عین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہو جاتا ہے، طہارت کا تحقق راتھ کرنا کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک نشار ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس راتھ کرنا کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء صغار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اسلئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ مصاحبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متاثر ہوا تو یہ ہمیشگی کا اثر ہے، عین نجاست نہیں ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

قوله وهذا الفظہ، ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن

عبداللہ سے، یہ دونوں مصنف کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہذا شریک مطلق السنین ہوتے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ مطلق السنین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، مطلق السنین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قوله المعنى تقدير غبارت ہے معنی حدیث شہادۃ یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں، مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قوله عن المغيرة

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابو زرہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرہ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرہ غلط ہے، نیز جاننا چاہئے کہ ابراہیم ابو زرہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بیٹے سے روایت کر رہے ہیں، لہذا یہ روایت روایت الاحبار عن الاصغر کے قبیل سے ہوئی،

بَابُ السُّوَاكِ

(۲۵)

ابواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استنجار کے ابواب جو تقریباً بائیس ہو گئے

ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مضمون اصل مقصد یعنی وضو کو بیان کرتے ہیں، گویا وضو کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضو کا باب، باب فرض الوضوء آگے آرہا ہے، جس میں مضمون لا تقبل صلوة بغير طهور، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضو کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک اجزاء وضو میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظم سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک کو وضو پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ سواک کی ابتداء وضو شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے، تاکہ تسمیہ علی الوضوء نظافت نم کے ساتھ ہو یا اس کو وضو شروع کرنے کے بعد مضمون کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

یہاں پر چند بحثیں ہیں، ۱۔ سواک کے معنی لغوی اور

سواک کے مباحث اربعہ کا تفصیلی بیان

غری، اور ماخذ اشتقاق، ۲۔ اس کا حکم من حیث

الوجوب والسنیۃ۔ ۳۔ سواک صرف سنن وضو سے ہے یا سنن وضو و صلوة دونوں سے ہے، ۴۔ سواک کے فضائل و خواص۔

بحث اول، سواک بکسر السین ما یدلک بہ الاسنان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا

جائے سَاكِ یسُوکُ سواک سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آل یعنی سواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آلہ مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع سواک آئے گی، جیسے کتاب کی جمع کتب اور کہا گیا ہے کہ سواک ماخوذ ہے تساوکت الابل سے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ سواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہئے، اور اصطلاح فقہاء میں سواک کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا کپڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلاہن دور ہو جائے بہتر یہ ہے کہ سواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون کلبہ، اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عِلک یعنی گوند سواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی سواک کا حکم، بعض علماء نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک سواک عند التذکر صلوٰۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے، لیکن امام نووی نے اس انتساب کا انکار کیا ہے، یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہریہ ہے کہ سواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا۔

بحث ثالث، جانتا چاہئے کہ سواک شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں سنن و ضرور اور سنن صلوٰۃ دونوں سے ہے مستقلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن و ضرور سے ہے نہ کہ سنن صلوٰۃ سے، لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے، ۱- عند امضار الاسنان ۲- عند تنبیر الرائعہ یعنی جب منہ میں کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳- عند انقیام من النوم ۴- عند انقیام الی الصلوٰۃ ۵- عند الوضوء سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں مؤکد یعنی سنت ہے عند الوضوء اور غیر مؤکد یعنی مستحب ہے عند الصلوٰۃ، اور عند الشافعیہ نماز کے وقت بھی مؤکد ہے، اور کتب مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سنن و ضرور سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضو اور نماز کے درمیان زیادہ فصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوٰۃ بھی سنت ہے، میں کہتا ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے کہ اگر کسی شخص کی وضو پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضو کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف سواک کرے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول

استجاب عند الصلوة کا ہے، اور کتب مالکیہ میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

بحث ثالث میں اختلاف علماء کا انتشار و مدار | فتح الملہم شرح مسلم میں اس سلسلہ میں ایک
نفس تحقیق فرماتی ہے، وہ یہ کہ اس اختلاف

اور بحث کا مدار الفاظ وارد فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چار قسم کی روایات ہیں، ۱- عند
کل وضوء ۲- مع کل وضوء ۳- عند کل صلوة ۴- مع کل صلوة، حاصل یہ کہ صلوة
اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سواک ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں، بلفظ عند
اور بلفظ مع، سو جاننا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور
قرب دونوں پر صادق آتا ہے، اتصال اس کے لئے ضروری نہیں، جیسا کہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم
ہوتا ہے، اس کے بعد آپ کجئے صلوة کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے
میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے، لہذا جو سواک وضوء کے وقت ہو رہی
ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل صلوة
بھی وہاں صادق آرہا ہے، کیونکہ عند کا مقتنی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا
ہے، البتہ مع کل صلوة وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک
روایت میں وارد ہے، لیکن خلاف مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے
حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک
کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل صلوة والی روایت میں حنفیہ کے نزدیک

۱- چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے، اور یہی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں
عند کل صلوة اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ آئی، مسند احمد، بیہقی، طیحاوی
طبرانی میں موجود ہیں، اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں قطعاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ
بخاری کی کتاب الجمعہ میں مع کل صلوة وارد ہے، جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حبان
کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل صلوة اور یہ لفظ حنفیہ کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ
اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ سواک وضوء کے ساتھ ہوگی وہی عند کل صلوة بھی ہے۔

مضان محزون ماننے کی حاجت نہیں جیسا کہ بعض کرتے ہیں، اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہو جاتی ہیں۔

بحث رابع سواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواک مطهرة للضمومرضاة للرب، کہ سواک سے منہ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت تو نسائی شریف کی ہے و ذکرہ البخاری تعلیقاً اور دوسری روایت جو سند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوة بسواک افضل من سبعین صلوة بغیر سواک یعنی وہ ایک نماز جو سواک کر کے پڑھی جائے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا سواک پڑھی جائیں، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ سواک کر کے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرت عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والمیوة لیسئلوکم ایکم احسن عملاً، الا یہ وہ فرماتے ہیں کہ احسن عملاً فرمایا گیا، اکثر عملاً نہیں فرمایا سو وہ دو رکعت جو سواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گواکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر سواک کے پڑھی گئی ہیں، گواکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سوطا علی قاریؒ نے بعض علماء سے سواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناھا تذکر الشہادتین عند الموت بخلاف الافیون، یعنی ادنی فائدہ سواک کا موت کے وقت کلمہ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف افیون کے کہ اس کے اندر ستر مفرتیں ہیں، ادنی مفرت نیان کلمہ عند الموت ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامیؒ نے بھی لکھی ہے، لیکن انہوں نے بجائے ادناھا کے اعلاھا تذکر الشہادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامیؒ نے اس کا مقابل افیون کا ذکر نہیں کیا ہے

۱۔ عن ابی ہریرۃ یرفعہما قال لولا ان اشق علی المؤمنین۔

یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے سواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیر عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوف مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافة مقدر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافة ان اشق علی المؤمنین، ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے انتقام ثانی پر بسبب وجود

اول کے، جیسے لولا عنی لعلک عمیرش تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا اتنا تو ہے، لیکن وجود اول یعنی مشقت کہاں ہے؟ لیکن جب مضاف محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں مشقت نہیں ہے بلکہ مخافتہ مشقت ہے سو وہ موجود ہے فانتفی الاشکال۔

عشائر کے وقت مستحب میں اختلاف

قولہ وبتاخیر العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر عشر اولیٰ ہے، فقہار کے یہاں یہ چیز مختلف فیہ ہے بعض تعجیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ یا لکیہ سے افضلیت تعجیل اور افضلیت تاخیر دونوں روایتیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعجیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر طحاوی لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحباب تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعجیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب المواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ منفیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استحباب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استحبابی تو اب بھی ہے

دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد فی الاحکام جائز تھا، آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس

حضور کے حق میں جواز اجتہاد

میں چار قول مشہور ہیں، ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی المحروب والآراء دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے مشورے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا، حلال و حرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکرہ شیخنا فی هامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابو سلمة فرأيت زيدا يجلس في المسجد ابو سلمة کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؓ کو دیکھا کہ جس وقت وہ مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھے تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی جس طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض مستری بڑھی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگائے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچنا اور پھر وہیں لگائی تو اسی طرح زید بن خالد جہنیؓ بھی نماز کے لئے کمرے ہوتے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے۔

اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ سیاق کلام اور اور الفاظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ طرز صرف ان ہی صحابی کا تھا اس لئے کہ اگر سب صحابہ اس طرح کیا کرتے تو روایات میں اس کا ذکر ہوتا، اس کے علاوہ ابوسلمہؒ یہ کیوں کہتے فرأیت زیداً بلکہ یہ کہتے فرأیت الصحابة۔

۳- عن عبد الله بن عبد الله بن عمر قال قال قال کی ضمیر عبد اللہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد محمد بن یحییٰ کی طرف راجع ہے۔

مطلب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ کہتے ہیں میں نے سوال کیا اپنے استاذ عبد اللہ بن عمرؒ کے صاحبزادے سے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے، بتائیے تو سہج آپ کے والد محترم یعنی عبد اللہ بن عمرؒ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے تھے؟ خواہ پہلے سے وضو ہو یا نہ ہو، تو انہوں نے اس کا جواب یہ دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے جس کے راوی عبد اللہ بن حنظلہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں ہر حال میں وضو بیکل صلوٰۃ کے مامور تھے، خواہ پہلے سے با وضو ہوں یا نہ ہوں، چونکہ اس حکم کی تعمیل میں آپ کو مشقت لاحق ہوتی تھی، تو حق تعالیٰ شانہ نے آپ کی رعایت میں اس حکم کو منسوخ فرمادیا، اور بجائے وضو بیکل صلوٰۃ کے سواک بیکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا، غرضیکہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور کے لئے اصل حکم وضو بیکل صلوٰۃ کا تھا تو عبد اللہ بن عمرؒ نے یہ سوچا کہ جب حکم اصلی یہ ہے، اور میرے لئے اس پر عمل کوئی مشکل نہیں تو اس لئے وہ ہر نماز کے وقت وضو کیا کرتے تھے، یہ بات عبد اللہ بن عمرؒ کے صاحبزادے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؒ نے اپنے استنباط اور گمان سے کہی کہ ہو سکتا ہے میرے والد صاحب کا یہ طرز عمل اس بنا پر ہو

لیکن میں کہتا ہوں حضرت عبد اللہ بن عمرؒ کے اس طرز عمل کی وجہ اور منشاء وہ ہے جو خود ان ہی سے منقول ہے جو باب الرجل یجد الوضوء من غیر حدیث میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؒ نے ایک مرتبہ ایک شخص کے سامنے تجدید وضو فرمائی اس پر اس شخص نے ان سے دریافت کیا کہ آپ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے ہیں؟ تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے من توضأ علی طہر کتب لہ عشر حسنات یعنی جو وضو پر وضو کرتا ہے اس کو دس نیکیوں کا بلکہ دس دس وضو کا ثواب ملتا ہے۔

قال ابوداؤد ابراہیم بن سعید انہما سے مصنف محمد بن اسحق کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، گذشتہ سند میں محمد بن اسحق کے شاگرد احمد بن خالد تھے، دوسرے شاگرد ان کے مصنف

فرما رہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انہوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحق سے روایت کیا ہے، دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحییٰ نے یہ سوال عبداللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبداللہ ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبید اللہ سے کیا تھا، حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے ویکن ان یکون الروایۃ عنہما ویحتمل ان یکون ذکر احدہما وھما یعنی ہو سکتا ہے کہ یہ سوال سائل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواۃ کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

باب کیف یستاک

(۱۰۱)

یعنی سواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہذا تفصیل تو وہاں دیکھی جائے مختصراً یہ ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ سواک کا تعلق صرف اسنان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز سواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ سواک طول میں ایک باشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو ثلاثاً ثلاثاً ہو یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحاوی نے بھی سواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بردۃ عن ابیہما اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتعبدنا، الخ اس حدیث کے راوی ابو بردہ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقع پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر سواک فرما رہے تھے۔

قال ابو داؤد وصال سلیمان الخ اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں، مسدد اور سلیمان، سابق الفاظ مسدد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسدد کی روایت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے، اور سلیمان کی روایت اس سے زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ سواک کے

وقت آپ کے اندر سے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اُہ اُہ تھی یتھوئے کے معنی یقینی کے ہیں یعنی جس طرح تے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہو رہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُع اُع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وهو یقول عا عا مقصود سب کا حکایت صوت ہے، اور چونکہ یقیناً الفاظ روایات میں وارد ہیں متقارب المخرج ہیں اس لئے یہ کوئی تعارض نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور خلط واقع ہو گیا ہے جیسا کہ دوسری کتب حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری، مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکر سواک کے ساتھ استعمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ صحیحین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں سواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جا رہا تھا تو میرے ساتھ قبیلہ اشعر کے دو شخص اور ہو گئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے ہیں، تو جو دو شخص میرے ساتھ پہنچتے انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بنا کر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شروع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استعمال مذکور ہے اس میں سواک کا ذکر نہیں ہے، استعمال والی روایت یہ ہے جو کہ صحیحین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جا رہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہو کر فرمایا والله لا احملکم، بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، رادی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلا کر سواری عنایت فرمائی، جس پر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانت نہیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما اذعکم ولن اذعکم اذعکم سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں سواک کا ذکر نہیں ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استعمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں سواک کا

ذکر نہیں ہے لہذا بوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر غلط بین الروایتین ہے باقی میرے نزدیک یہ وہیم مصنف کا نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو مسد کا ہے، کیونکہ مصنف نے تصریح کی ہے کہ مسد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو تو سب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انہوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فالعہدۃ فی ہذا الزہر علی مسد لا علی المصنف۔

باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ

مصنف سواک کے بعض آداب و احکام بیان فرما رہے ہیں، یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوسرے کی سواک لے کر کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کر سکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ میلب غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالت ہو یا صراحت، غرضیکہ عند الجہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ سمجھتے تھے، بعض کتب فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں، ۱۔ شطرنج، ۲۔ میس (سرمد کی سلانی) ۳۔ سواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاست براق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نجس ہے تو اس سے بھی وہیم ہوتا ہے کہ دوسرے کی سواک شاید جائز نہ ہو، اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کر دیا،

عن عائشہؓ قالت ان حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے

مضمون حدیث آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے تھے، اور آپ کے پاس دو شخص حاضر تھے جنہیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا پس آپ نے سواک سے فارغ ہوئے کے بعد اپنی اس سواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر سواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتداء بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیکھئے، بظاہر یہ آپ کا سواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تا کہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہذا ترجمہ الباب سے حدیث کی مطابقت ہو گئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سو اس کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہو گا یا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہو گا ابتداء بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض سواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا فادرجی الیہ فی فضل السواک یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو استفادہ ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتداء بالاکبر ہونی چاہئے
الْأَخْبَرُ فَإِنَّ الْأَكْبَرَ مَا لَمْ يَكُنْ كِتَابًا وَلَا شَرْبَةً كَمَا فِي رِوَايَةِ

تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن
فالایمن یا الاکبر فالاکبر

سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء بالایمن ہونی چاہئے الایمن فالایمن جس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپ کی دائیں جانب تھا اور خالد بن الولید آپ کی بائیں جانب تھے آپ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا لیکن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالد کو دلا دوں اس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپ کے سوا مبارک کو کسی پر ایثار نہیں کر سکتا اس سے علماء نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فالایمن نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم الایمن فالایمن کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فالایمن کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی المجلس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی المجلس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے استفادہ ہو رہا ہے الاکبر فالاکبر ماشاء اللہ اچھی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی المجلس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی المجلس ہوں بیٹھا ویساراً، اور آپ نے اسی لئے حسب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتداء بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فالایمن لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال وجواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں أَسَأَلُ فِي الْمَنَامِ حضور فرماتے ہیں کہ میں

ابو داؤد اور مسلم کی
روایت میں تعارض کا دفتیہ

نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا اور پھر بعینہ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

ہے، ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلم نے ابواب الرؤیا میں ذکر کیا ہے اور حدیث عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا۔ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو، بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورت حال یہ ہوئی ہوگی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا، اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ نے اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری والا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب والا واقعہ لہذا کوئی تعارض نہیں لیکن اس جواب پر تکرار وحی کا اشکال ہوگا کہ ایک ہی معاملہ میں دو بار نزول وحی کیوں ہوا، اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیث عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کریں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہوگی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

باب غَسْلِ السِّوَاكِ

(۳)

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا تکملہ ہو تب تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی سواک کرے تو پہلے اس کو دھو لے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب سواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

مضمونِ حدیث | ۱۔ عن عائشہؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب سواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو سواک عطا فرماتے تاکہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطار کروں یا بوجہ فارغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں، تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس سواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی یعنی حضور کے لعاب مبارک سے مخطوط ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ سواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے، ادب یہی ہے کہ سواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

کیا زوجہ کے ذمہ خدمتِ زوج واجب ہے | قولہ لا غلبلنا حضرت شیخ کے حاشیہ
بذل میں ابن رسلان سے نقل کرتے ہوئے

ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے زوجہ کے ذمہ خدمتِ زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمتِ زوج قضاءً تو واجب نہیں البتہ دیانۃً واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرف خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہ خنابلہ کا ہے جیہ کہ معنی میں ہے، البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور ملکی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس آٹا گوند حنا، جھاڑو دینا وغیرہ دونوں الغزل والطن یعنی خدمتِ شاقہ جیسے سوت کا تنا اور چکی میں آٹا پسینا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ اونچے خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسطہ اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچھانا لیکن تطبخ اور تکنس جیسے کام اس پر واجب نہیں، جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر تطبخ و تکنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل و طن و اس پر بھی واجب نہیں۔

باب لسواک من الفطرۃ

(۱۰)

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمہ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ سواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں۔
۱۔ عن عائشۃ..... عشر من الفطرۃ الخ عشر ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔
یعنی خصال عشر من الفطرۃ، یا اس کا مفاد الیہ محذوف ہے یعنی عشر خصال۔

فطرۃ کی تفسیر میں شرح کے اقوال | فطرۃ کی تفسیر میں اختلاف ہے، یا اس سے مراد
دین ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے فطرۃ اللہ

التي فطر الناس عليها الآية اس آیت میں فطرۃ سے مراد دین ہے امام صاحب سے بھی یہی منقول ہے

کہ مسواک من سنت التین ہے، وضو یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ گذر چکا یا فطرہ سے مراد فطرہ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحب فطرہ سلیمہ کی خصلتیں ہیں، جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات و خصائل میں سے، میں اور اصحاب فطرہ سلیمہ کے اولین مصداق توحفرت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی و اعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہو سکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیمی ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ وَاذَابْتَلٰی اِبْرٰهٖمَ بَنٰی بَکَلِمٰتٍ فَاَتَمَّہُنَّ مِیْنَ کَلِمٰتٍ سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصالِ فطرت کی فضیلت و اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدرہ عطا فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل و تعمیل ہو گئی تب ہی ان کو نبوت عطا ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہئے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی

خصالِ فطرت کا حکم

ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے حنّان، ابن العربیؒ نے شرح موطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصالِ خمسہ جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہے ہیں) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل و صورت آدمیوں کی سی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابو شامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاح ہیئت اور لطافت ہو وہاں امر لبجائی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشر من الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے

حدیث عائشہ عشر من الفطرۃ کی جامعیت

کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کو کیوں نہیں لیا؟

اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسۃ: الجنتان والاستعداد وقصۃ الشارب وتعمیم الاظفار ونفق الابطیٰ لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا، علامہ زبلی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شیبہ راوی ہے جو تکلم فیہ ہے، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب بن شیبہ سے مسنداً نقل کر رہے ہیں اور سلیمان تمیمی نے اس کو طلق بن حبیب سے مرسلً نقل کیا ہے، ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں فرمائی طلق کی یہ حدیث مرسل نسائی شریف میں ہے، انہوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے مسنداً اور مرسلً، اسی طرح امام ابوداؤد نے آگے چل کر طلق کی اس حدیث مرسل کو تعلقاً ذکر فرمایا ہے جیسا کہ آگے اس باب کے اخیر میں آرہا ہے۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو گیا کہ ابوہریرہ کی روایت میں ہے خمس من الفطرة اور حضرت عائشہ کی روایت میں ہے عشر من الفطرة اور بعض روایات

خصال فطرة کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

میں تین کا ذکر ہے، چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں، حلق العانة تقليم الاظفار وقص الشارب جواب یہ ہے کہ ذکر القلیل لاینافی الکثیر اور دوسرے نفلوں میں کیسے مفہوم العدد دس بجاتا یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصود نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ منجملہ خصال فطرة کے اتنی ہیں، ہر جگہ منجملہ ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرة سے پہلے جو من ہے وہ اسی طرف مشیر ہے، ہاں! اگر ہر جگہ مقصود ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقع اور حسب حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغار کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے، اور آپ سے بڑا فصیح و بلیغ کون ہوگا، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ حصر ہے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا حصر حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر ادعائی ہے مبالغہ کے لئے جیسا کہ اس حدیث میں ہے الدین النصیحة العج عرفتہ، تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو حصر کے ساتھ بیان فرمایا گو یا یہ سمجھیے کہ بس خصال فطرت یہی ہیں،

حافظ فرماتے ہیں کہ ابن العربی نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصال فطرت تیس

تک پہنچ جاتی ہیں، اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی،

قص الشارب میں روایات مختلف کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

قولہ، قص الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں، لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفار اور نسائی کی ایک روایت میں لفظ حلق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس

کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل مقص سے ہے جس کے معنی مقراض یعنی قینچی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے۔ یعنی قینچی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفار کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا، اس سے بھی اگلا درجہ حلق کا ہے، اسٹری سے بالکل موٹو دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہوگی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنیٰ یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلیٰ یہ ہے، بعض نے تطبیق میں روایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تموڑا سا مبالغہ کر دیجئے وہی احفار ہو جاتا ہے اور اسی احفار کو کسی نے مبالغہ کر کے حلق سے تعبیر کر دیا، یہ توجیہ ہے الفاظ روایات کے اختلاف کا، یہی بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں،

سوغلامہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ راجح عندنا واحسنہ احفار یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ طحاوی وغیرہ میں ہے اور در مختار میں ہے کہ حلق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ القص حسن والحلق سئئاً وهو احسن من القیق اور انہوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب وصاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے، اور اثرم کہتے ہیں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفار شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انما ادلی من القص امام شافعی و امام مالک کے نزدیک راجح قص ہے چنانچہ ابن حجر مکی شافعی فرماتے ہیں اتنا کاٹنا جائے کہ شفق علیا کی حمرۃ ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نووی نے بھی احفار سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالک سے منقول ہے کہ احفار میرے نزدیک مثلہ ہے نیز جو شارب کا احفار کرے اس کی پٹائی کی جائے حلق کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قولہ اعفاء اللہیت، ارسال لمحیہ یعنی ڈاڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا، اتخاذا لمحیہ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں مشرکین اور مجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈاڑھی رکھنا تشریحاً تھا محض عادت نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہہ دیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفار لمحیہ فطرت سے ہے

اور فطرت کے معنی پہلے گزر چکے تمام انبیاء سابقین کی سنت یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان انبیاء کی سیرت کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے ارشاد ربانی ہے۔
فَيَهْدِيهِمْ لِيُذْهِبَ اللَّهُ عَنْهُمْ كُفْرَهُمْ وَلَهُمْ جَزَاءٌ كَثِيرٌ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَالَّذِينَ هُمْ يَرْجُونَ
ہیں انھوں نے منہل میں جملہ مذاہب کی معتبر کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں جو حلق لہجیہ کے حرام ہونے پر دال ہیں اور دیکھیے! وہ یہ مسئلہ جامع ازہر میں بیٹھ کر لکھ رہے ہیں جہاں کے بہت سے علماء اس میں غیر محتاط ہیں، فجزاه اللہ احسن الجزاء

یہاں پر ایک مسئلہ یہ ہے کہ داڑھی کی مقدار شرعی کیا ہے؟
جواب یہ ہے کہ عند الجمہور ومنہم الائتمة الثلثة اس کی

اعفار لہجیہ و مقدار لہجیہ کی حد شرعی

مقدار بقدر قبضہ ہے جس کا ماخذ فعل ابن عمر ہے کہ وہ مازاد علی القبضہ کو کتر دیتے تھے جیسا کہ امام بخاری نے اس کو کتاب اللباس میں تعلقاً ذکر فرمایا اور امام محمد نے موطا محمد میں اس کو ذکر فرما کر وہی ماخذ تحریر فرمایا ہے اب یہ کہ مازاد علی القبضہ کا حکم کیا ہے، سو جاننا چاہئے کہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مازاد علی القبضہ کو تراشیں دیا جائے، اور یہ تراشنا ہمارے یہاں ایک قول کی بنا پر صرف جائز اور مشروع ہے اور ایک قول کی بنا پر واجب ہے شافعیہ مطلقاً افعال کے قائل ہیں، اخذ مازاد کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ ابن رسلان نے شافعیہ کا مذہب بیان کیا ہے، نیز انھوں نے کہا ہے کہ عبد بن شعیب عن ابیہما عن جده کی حدیث انما علیہما الصلوة والسلام کان يأخذ من اطراف لحيته ضعيف ہے اور فروع مالکیہ و حنابلہ میں لکھا ہے کہ زیادة فی الطول یعنی داڑھی کا طول فاحش تشویہ الخلقۃ یعنی صورت کے بگاڑ کا باعث ہے اور لکھا ہے کہ حدیث میں افعال سے مقصود مطلق افعال نہیں ہے بلکہ جو اس اور ہنود کی طرح کاٹنے سے روکنا مقصود ہے۔

قولہ السواک اس پورے حدیث کو ذکر کرنے سے یہی جزر مقصود بالذات ہے بخاری شریف میں جس باب میں لمبی چوڑی حدیث آتی ہے تو جب حدیث میں وہ لفظ آتا ہے جو مقصود بالذکر ہوتا ہے تو وہاں بین السطور میں آپ محشی کی جانب سے لکھا ہوا دیکھیں گے فیہ الترجمة تو اسی طرح یہاں ہم لفظ السواک پر کہہ سکتے ہیں فیہ الترجمة۔

قولہ الاستنشق بالماء ان کا مقابل یعنی مضمضہ آگے آ رہا ہے۔

مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف
ہے شافعیہ و مالکیہ کے یہاں دونوں وضو

مضمضہ و استنشاق کے حکم میں اختلاف ائمہ

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حنابلہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضمضہ سنت اور استنشاق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمد فرماتے ہیں الاستنشاق اوكد من المضمضة غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو داؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے وبالغ في الاستنشاق إلا ان تكون صائماً اور حنفیہ کے یہاں فرق ہے وضو میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں، اور اس فرق کی وجہ شرح وقایہ میں دیکھنی چاہئے، ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضو میں صرف غسل وجہ کا حکم مذکور ہے، مضمضہ اور استنشاق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع به المواجهة یعنی گفتگو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل انف و فم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التطہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان كنت وجنباً فاطهروا الآية یعنی اگر تم جنبی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو، اور داخل انف و فم کی تطہیر حد امکان میں داخل ہے، لہذا اس کا دھونا بھی ضروری ہوگا۔

قولہ قص الاظفار اور بعض روایات میں تقليم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقليم اظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداً دائیں ہاتھ کی کبستہ سے کی جائے پھر وسطی پھر بنصر، پھر خنصر، پھر ابہام اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداً خنصر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی کبستہ سے ابتداً کی جائے خنصر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے ابہام یسری تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداً بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور رجليں میں ترتیب یہ ہے کہ تقليم کی ابتداً دائیں پاؤں کی خنصر سے کی جائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنصر یسری تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجر اور ابن دقيق العيد وغیرہ نے تقليم اظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اولویت و افضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ طحاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقليم الاظفار مستحب ہے، نیز بہقنی کی ایک روایت میں ہے كان عليهما الصلوة والسلام يُقْلِمُ اظفاره وَيُشَارِبُ قَبْلَ الْجُمُعَةِ (جمع الوسائل) احقر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا ایک رسالہ ہے

ثور اللسعة في خصائص الجمعة جس میں انہوں نے جمعہ کے دن کی عشر خصوصیات ذکر فرمائی ہیں اس میں ایک روایت یہ ہے کہ جمعہ کے روز تعلیم اظفار میں شفا رہے۔

قولہ غسل البراجم براجم بَرَجْمَةٌ کی جمع ہے بمعنی عقود الاصلح یعنی انگلیوں کے جوڑ اور گرہیں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہذا اس کا تعاد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصولِ فخذین اور البطن، کانوں کا اندرونی حصہ اور سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قولہ نتف الابط یعنی بغلوں کے بال اکھاڑنا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف ہے نہ کہ حلق گو جائز حلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالہ شعر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اولیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروع ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

منقول ہے کہ ایک باریونس بن عبد الاعلیٰ امام شافعیؒ کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس

حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ

حلق بیٹھا تھا جو حلقِ ابط کر رہا تھا تو حضرت امام شافعیؒ نے ان کو دیکھ کر برجستہ فرمایا علمت ان السنة النتف ولكن لا أتوئى على الوجع کہ ہاں! میں جانتا ہوں مسنون نتف ہے لیکن اس میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اس لئے کہ وہ عوام کے لئے مقتدی ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قولہ حلق العانة، زیر ناف بال صاف کرنا، عانة کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ۱۔ زیر ناف بال، ۲۔ وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پٹو کہتے ہیں، ۳۔ ابو العباس ابن سیرج سے منقول ہے کہ عانة سے مراد وہ بال جو حلقہ دبر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول شاذ ہے البتہ حکم یہی ہے کہ ان بالوں کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہار نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بجائے حلق کے نتف العانة بہتر ہے۔

قولہ انتقا ص الماء یعنی الاستنجا، انتقا ص الماء کی جو تفسیر یہاں پر مذکور ہے یعنی

استنجا بالماء یہ دیکھ رادی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استنجا بالماء کو انتقام الماء سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قطع بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطرات بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقام الماء کہتے ہیں گویا مار سے مراد بول اور انتقام سے مراد ازالہ ہے، انتقام الماء کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتفاج ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقام الماء کے انتفاج آیا ہے، انتفاج کے مشہور معنی ہیں رش الماء بالفرج بعد الوضوء کہ وضو سے فارغ ہو کر قطع و سادس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتفاج کے معنی بھی استنجا بالماء کے بیان کئے ہیں، انتفاج کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قولہ الا ان تكون المضمضة رادی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ بظاہر اس لئے کہ استنشاق کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استنشاق کا ذکر تو آپکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز جتان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عثمان بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مصنف نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تخریج فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت عائشہؓ کی، دوسری عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں خصالِ فطرت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعفاء نجیہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے جتان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقام الماء مذکور نہیں اس کے بجائے الانتفاج مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملائے سے خصالِ فطرۃ بجائے جن کے گیارہ ہو گئیں، اور انتفاج کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقام الماء کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور خصلت کا ذکر آ رہا ہے یعنی الفرق (بالوں میں مانگ نکالنا) تو اب مجموعہ خصالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

جتان کے حکم میں اختلاف

حکیم جتان میں اختلاف ہے، شافعیہ و حنابلہ کے یہاں رجال و نساء دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے، اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکر کے حق میں سنت اور اناتہ کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ مذاہم کی روایت میں ہے الختان سنة للرجال و مکرمۃ للنساء۔

قولہ قال موسیٰ عن ابيہ، وقال داود عن عمار بن یاسر اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلمہ بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلمہ بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو نہ ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہو جائے گی اس لئے کہ سلمہ کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

تشریح سند میں دو قول | حضرت سہارنپوریؒ نے بذلی میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخ نے حاشیہ بذلی میں لکھا ہے کہ ابن رسلان

شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن محمد بن ابیہ عن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلمہ بن محمد بن محمد بن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل نہ ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، احقر عرض کرتا ہے کہ حضرت نے بذلی میں سلمہ بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد کی تشریح | قال ابوداؤد در ردی نحوۃ عن ابن عباسؓ، ابیہاں سے مصنف بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات

کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خصال نظرہ کی تعین میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنف نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر ابن کثیر میں بحوالہ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمس فی الرأس وخمس فی العبد، فی الرأس خمس الشارب والمضمض والمضمض والاستنشاق والسواک وفرق الرأس، و فی الجسد تغدیو الأظفار وحلق العائتة والختان وتنقی الأبط والانتخام بالماء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعضاء لجمیہ کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سذل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کر کے مانگ

نکاح، اس کی تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔

قال ابو داؤد وروى عن حديث حنّاد الخ یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن عبید کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبد اللہ المزنی کی، قولہم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے ولعمدہ حرر الاعفاء اللہیب اور ان تینوں روایات میں بھی اعفار لہجہ کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا، اُگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوعہ میں اعفار لہجہ مذکور ہے۔

قولہ عن ابراہیم النخعی نحوہ یہ چوتھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی اعفار لہجہ مذکور ہے

سوماصل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اولاً اس باب میں حدیث عائشہ وعمار کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباسؓ کی حدیث موقوفہ تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق و مجاہد و بکر، پھر اس

روایات الباب کی تعیین
اور ان کا خلاصہ

کے بعد حدیث ابو ہریرہؓ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوعہ ہوئیں اور ایک حدیث موقوفہ یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہو گئیں، جن میں سے چار میں اعفار لہجہ مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرہ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

فائدہ:- جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوعہ، اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوفہ ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

امام نسائی اور امام ابو داؤد کی رائے میں اختلاف

البتہ امام نسائی نے طلق کی روایت مرفوعہ

کو جس کے راوی مصعب ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں، اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا مصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائی اور امام ابو داؤد کی تحقیق میں

لہ بلکہ مقررہ اس لئے کہ طلق تابعین میں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے نقل النسائی ص ۲۴۳

عن العتمر بن سلیمان عن ابيه قال سمعت طلحاً يذکر عشرة من الفطرة السواك وقص الشارب الخ ۱۱

اختلاف ہو گیا۔ مصنف کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائی کے نزدیک صرف روایت موقوفہ لیکن اس میں امام مسلم امام ابو داؤد کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلم نے بھی طلق کی روایت مرفوعہ کی اپنی صحیح مسلم میں تخریج فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعی کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذل میں بھی حضرت کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

باب لسواک لمن قام باللیل

(۱)

۱۔ عن حذیفتہ..... یشوص فاه بالسواک یشوص بمعنی یدلک یعنی اپنے منہ کو مسواک سے رگرتے تھے، یا بمعنی یغسل اور تیسری تفسیر اس کی ینی ہے تنقیہ سے، بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منہ کو صاف کرتے تھے، یہ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذ اقام لیتہ جدد یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنف نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ ہو اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عند القیام من النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۲۔ عن علی بن مزید عن ام محمد الخ علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کر رہے ہیں۔

۳۔ عن جدہ عبد اللہ بن عباس قال بیث لیلۃ الخ حضرت عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گزاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباس کی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے یہاں تھے چنانچہ روایات میں آتا ہے بیث عند خالتی میمونہ و حضرت میمونہ ابن عباس کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباس کی والدہ اُم الفضل بنت الحارث حضرت میمونہ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گزاری تھی، وہ اس لئے کہ انہوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال و عبادات ہمیں معلوم ہوتے رہتے، میں اسی طرح آپ کے شب کے مہمولات استراحت اور عبادت معلوم ہو جائیں اس لئے انہوں نے پوری رات

آپکے پاس بیدار رہ کر گزاری، غور کا مقام ہے حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کس سن تھے، اس لئے کہ حضور کے وصال کے وقت ان کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلب علم اور تحصیل علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلیٰ سہواً للیالیٰ

ذو لہذا و تری یعنی او تر بشت جیسا کہ ابواب قیام اللیل میں اس کی تشریح ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنف تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عند الوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنف یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

اس روایت میں تہجد کی مع وتر کے کل نور کعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تحلل نوم بین الرکعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

مبیت ابن عباسؓ والی روایت
میں تحلل نوم بین الرکعات

نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضوء مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضوء فرمایا ہو، لہذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر شاذ کہا جائیگا ابو داؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تحلل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نووی اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تحلل نوم، دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبیت ابن عباسؓ والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نور کعات ہیں، اسی طرح دارقطنی نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، میرے خیال میں شرح کا اشکال اور نقد صحیح ہے، اور اس اختلاف روایت کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبیت ابن عباسؓ والی حدیث میں

لے اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی ۲۴۲ پر ایک روایت میں یعلیٰ بن مملک کی حدیث ام سلمہ سے اور اسی طرح حمید بن عبد الرحمن بن عوف کی روایت محابئی مبہم سے ہے، ان دونوں میں تحلل نوم بین الرکعات موجود ہے، (بقیہ من آئندہ)

مورہی ہے مطلق صلوٰۃ اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مہبت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے، وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کما قال الحافظ رحمہ اللہ،
جاننا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضو اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضو کے ساتھ مذکور ہے
عین قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مذکور نہیں قائل۔

قال ابو داؤد واداء ابن فضیل عن حصین بن حصین او پر سند میں آچکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد
ہشیم تھے، اب مصنف فرما رہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح
محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ
آیاتا حتی قارب ان ینحتم السورۃ او ختمتہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی
ختم السورۃ۔

۵۔ عن المقدم بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشۃ ان حضرت عائشہ رضی عنہا سے سوال کیا گیا کہ
آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انہوں نے فرمایا کہ سب
سے پہلے مسواک فرماتے۔

اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب کی کوئی مطابقت نہیں
ہے، اس لئے کہ ترجمہ ہے سواک لمن قام باللیل
اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور مہری
نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناخین کا تصرف ہے، یہ حدیث
یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو
کہا جاسکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں لہذا
ہو سکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو یہ مسواک ہوگی اس پر سواک لمن قام باللیل
صادق آئے گا، بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقعوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کی جاتی ہے یعنی مطابقت

(بقیہ گذشتہ) لہذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تخلل نوم میں رکعات التہجد احياناً ثابت ہے، البتہ
سبب ابن عباس والی روایت میں صحیح عدم تخلل نوم ہے، مہبت ابن عباس والی جو روایات سنن ابوداؤد میں آئے وہ اب
صلوٰۃ اللیل میں آرہی ہیں، بعض میں تخلل نوم ہے اور بعض میں نہیں، لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی
کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالمعوم وبكل المحتمل لیکن اس توجیہ کی صحت موقوف ہے اس بات پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حصر میں خارجِ بیت رات گزارنا ثابت ہو۔ ایک تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مطابقت بالاولیۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہ ہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ اولیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحبِ غایۃ المقصود نے لکھا ہے

باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے۔ وضوء کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضوء بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہو سکتے ہیں، اول وضوء کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے، فرض الوضوء بمعنی فرائض الوضوء یعنی وضوء کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں، مسگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تقدیر اور تعیین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ نہیں کہ جس کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفس ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے *وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا* وغیرہ وغیرہ، یہاں پر تین بخشیں ہیں *ع* وضوء کا *م* اخذ *ا* اشتقاق *ع* ابتداء *م* شروعیۃ *ع* سبب وجوب، وضوء مشتق ہے *وَضَاءً* سے *وَضَاءً* سے *وَضَاءً* کے معنی حسن و تطافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضوء کی فرضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضوء کی فرضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضوء پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں، البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضوء کا درجہ سنت کا تھا، فرضیت بعد میں ہوئی، جب وضوء کی فرضیت عند الجمہور فرضیت مسلوۃ کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہو گا کہ آیت وضوء تو مدنی ہے، جب کہ نماز کی فرضیت مکہ میں قبل ہجرت ہو چکی تھی، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضوء کی فرضیت تو اسی وقت ہو چکی تھی، باقی آیت وضوء کا نزول بعد میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے، فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضو کا سبب وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی بنا پر اس کا سبب وجوب قیام الی الصلوٰۃ بشرط الحدیث ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نزدیک سبب وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے پہلے سے حدیث ہو یا نہ ہو، جمہور کی دلیل اس باب کی حدیث ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم حدیث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱۔ عن ابی الملیح عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقبل اللہ الخ ابو الملیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ابو الملیح کا نام عامر یزید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوتے، اس حدیث میں دو جز ہیں جز اول کا تعلق سدا سے ہے، جز ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے، مصنف کا مقصود جز ثانی ہے۔

غُلُوْلٌ بِفِطْرِ الْغَنِیْنِ ہے جس کے مشہور معنی مالِ غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قول اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مالِ غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقع پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا وقت اضافہ ہو کہ مالِ غنیمت کا حکم بیان کیا جائے، یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مالِ غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الاولیٰ کے لئے ہے۔

قولہ ولا صلوٰۃ بغير طهور الخ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغير طہارت

صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا

کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاری کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدہ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں طہارت عن الحدیث اور طہارت عن النجیث، لہذا دونوں قسم کی طہارت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدیث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ طہارت عن النجیث میں امام مالک کا اختلاف مشہور ہے

ان کے نزدیک ثوبِ معلى یا بدنِ معلى کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرطِ صحت نہیں ہے، پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہو سکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلواری من نسبتاً علی ذلک

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظ قبول کے معنی حقیقی کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے، اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شاربِ خمر کی نماز قبول

قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی میں استعمال

نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے لا یقبل اللہ صلواتہا فی الا بغیماس یعنی بالغ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر راس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شاربِ خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدم قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے

۱۔ کون الشئ بحیث یترتب علیہ الرضاء والثواب کسی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲۔ کون الشئ مستجمعاً للشوائب والاسکان کسی عمل کا تمام ارکان و شرائط کو جامع ہونا۔

اصحابِ درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابہ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبول اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی قبول اثابہ کا حاصل ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت، لہذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابلِ ثواب و انعام نہیں، گو صحیح ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابلِ انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبول اثابت مراد نہیں ہے بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

۱۔ اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبول اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے، اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفی عام نفی خاص کو مستلزم ہوتی ہے سو اگر حدیث میں معنی اول مراد لئے جائیں تو اس سے بدون طہارت کے عدم صحت صلوٰۃ مستفاد نہ ہوگا جو خلاف اجماع ہے لہذا حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے استفاد ہوگا، کہ بدون طہارت کے نماز صحیح ہوتی ہے اور نہ موجب ثواب، اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی، اور یہی مقصود بھی ہے۔ عہ قلت وکذا اختارہ فی البذل وکلمہ فی درس ترمذی لکنہ کتب قبول الاصابۃ بالصاۃ لایا لشارح ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے، گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارح خمر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارح خمر کی نماز چالیس روز تک قبول نہیں ہوتی گو صحیح ہو جاتی ہے، اور نماز والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے، غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعیین قرآن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام بے مسئلہ فاقدا للظہورین یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں

مسئلہ فاقدا للظہورین

ہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے، مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالک فرماتے ہیں کہ عدم اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور جب ادارہ ساقط تو قضاء کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء تو فرع ہے وجوب ادائیگی، اور امام شافعی کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے إذا امرتک بشیء فافعلوا منہ ما استطعتو کہ جب میں تمہیں کسی کام کا حکم کروں تو حسب استطاعت اس کو بجالاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز ادا کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پرتا در ہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہو جائے گی، اور بعد میں قضاء کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نووی نے از روئے دلیل قوی قرار دیا ہے، احناف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدم اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب اہلیت ہو جائے تو قضاء ضروری ہے۔

سو حاصل یہ ہوا کہ امام مالک کے یہاں نہ ادا ہے نہ قضاء، اور امام شافعی کے نزدیک ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں امام احمد کے نزدیک صرف ادا دونوں القضاء، اور تنفیہ کے یہاں صرف قضاء دونوں الاداء، ان مذاہب اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرتدہ نے نظم فرما دیا ہے۔

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور، ہم

لا لا، نعم نعم، ونعم لا ولا نعم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق ادارے سے ہے اور ثانی کا قضاء سے، اب لا لا کے معنی ہوتے

لا اداء ولا قضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہما الاداء والقضاء۔

بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم | جانتا چاہئے کہ امام نووی فرماتے ہیں کہ امت کا

اس بات پر اجماع ہے کہ قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے، اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں وہ کافر ہو جائے گا، لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استیفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کاہلی یا شرم و حیا کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آجاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

تیر جانتا چاہئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گذرا ہے وہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ تشبہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتب فقہ سے معلوم کیجائے یہ شامی یا درمختار کا سبق نہیں ہے۔

حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تعارض کا جواب حدیث کے جزء اول لا یقبل اللہ صدقۃ

من غلول کے ذیل میں حضرت نے بذل میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہیہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن نہ ہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ ضائع کرے بلکہ اس کو صدقہ کر دے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہئے اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہ ہو، یہ ایک نادر سی صورت ہے نوادر سستی ہو کرتے ہیں فلا اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیل اجرو ثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصول اجرو ثواب کی نیت کے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ..... اذا حدثت حتی يتوضأ، یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدث لاحق ہو جائے جب تک کہ وضو نہ کرے، اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالتِ حدث ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدث لاحق ہو جائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضو کیجائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ابتداء اور بناؤ دونوں کو شامل ہے اور مسئلہ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہوا ہے کہ وضو نکل صلوة واجب نہیں ہے، کہا ہو مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذیل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اذ اقمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم والایۃ کی تفسیر ہے۔ یعنی آیت میں اگرچہ حدث کا ذکر نہیں ہے بلکہ عند القیام الی الصلوة وضو کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیت کریمہ کی مراد بیان کر رہی ہے کہ قیام الی الصلوة کے وقت وضو کا حکم حدث کے وقت ہے ویسے نہیں، احقر کہتا ہے یہ حدیث تو اس معنی میں صریح ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لا یقبل اللہ صلوة بغیر طہور سے بھی یہ بات مستفاد ہو سکتی ہے اسلئے کہ تحصیل طہارت کا حکم مشعر ہے وجود حدث کو ورنہ اگر پہلے سے حدث ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے

۳۔ عن علی قال قال مفتاح الصلوة الطہور اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تکبیر تحریمہ کا، تیسرے میں تسلیم صلوة کا، مگر مقصود عند المصنف صرف پہلا جزو ہے، اس جملہ میں تشبیہ و استعارہ کو استعمال کیا گیا ہے وہ اس طرح کہ حدث کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مفتاح کے ساتھ گویا حدث آدمی کے حق میں دخول فی الصلوة کے لئے اس طرح ممانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل ممانع ہوتا ہے، اور جس طرح قفل مکان میں بغیر مفتاح کے داخل ہونا ممکن نہیں اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیش نظر نیت کو وضو میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضو میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جواز صلوة کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت سے بقاعدۃ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مفتاح الصلوة ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہذا بغیر نیت کے جو وضو کی جائے گی وہ مفتاح الصلوة تو ہوگی مگر موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

مسئلہ نیت فی الوضو

حدیث کی توضیح و تشریح

قولہ وتحریمہا التکبیر فمیر راجع ہے صلوٰۃ کی طرف اور تحریم کی اضافت صلوٰۃ کی طرف ادنیٰ ملاستہ کی وجہ سے

ہے، ورنہ دراصل تحریم کا تعلق صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو خارج صلوٰۃ میں مباح ہیں اور نماز میں آکر حرام ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ کا تحقق تکبیر سے ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے تشریح ہے، اور مقصود متکلم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوٰۃ کا ذریعہ صرف تکبیر ہے۔ اسی کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے، لہذا اس کلام میں سبب کا استعارہ سبب کے لئے کیا گیا ہے سبب یعنی تحریم ہو لکر، سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے، و بذلغایہ توضیح لہذا المقام و ما اردت بہ الا التسهیل والہ سبحانہ و تعالیٰ دلی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ

تحریم بمعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوٰۃ، اس صورت میں عبارت میں کوئی مجازاً استعارہ ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوٰۃ میں داخل ہو سکتا ہے، یہ فقرہ دراصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت و بلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس اگلے جملہ و تحلیلہا التلیس کی تشریح ہے، یہاں بھی استعارہ سبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج عن الصلوٰۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا سبب ہے، سو یہاں بھی سبب یعنی تحلیل بول کر سبب یعنی خروج عن الصلوٰۃ مراد لیا گیا ہے، پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

تحریم میں دو مسئلے اختلافی

تحریمہا التکبیر میں دو مسئلے ہیں، ایک تحریمہ کا حکم، دوسرے، بل یجوز الانتہاج بنسیر التکبیر؟

یعنی اللہ اکبر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کر سکتے ہیں یا نہیں؟

سو جانتا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریمہ فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا، ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام طحاوی کا میلان بھی اسی طرف ہے، اور حنفیہ کے یہاں تحریمہ شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

۱۔ تحریمہا التکبیر جو افعال فی حال الصلوٰۃ حرام ہیں انکی تحریم کا سبب دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ موقوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی کی طرف کر دی گئی و بذلغایہ التسلیم تو گویا حدیث میں تحریم جو کہ سبب ہے لول کر سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے ۲

ہوتی ہے اور شرط خارجی حنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهَا فَصَلَّى ہے۔ طریق استدلال آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاب تعقیب کے لئے ہوتا ہے، اور آیت میں ذکر اسم رب سے مراد تحریمہ ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہذا تحریمہ نماز سے خارج شئی ہوتی، اور میرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے، لہذا دخول فی الصلوٰۃ بغیر تکبیر کے صرف نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اور زاعی، ابن علیہ اور ابوبکر اصم ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاح صلوٰۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خاص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعا کے معنی اس میں نہ پاتے جاتے ہوں، لہذا اللہ اجل، اللہ اعظم، یا الرحمن اجل، یا لا الہ الا اللہ، سبحان اللہ وغیرہ الفاظ سے نماز شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گزری ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهَا فَصَلَّى معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے کافی ہے۔ نیز تکبیر کے معنی تنظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبِّكَ فَكَبِّرُ الْاٰیۃ فَكَلِمَاتٍ اٰیۃ اَكْبَرُ الْاٰیۃ اِی عَظَمَتْنَا پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت اور حدیث بالا کی روشنی میں جو کہ اخبار احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے جو جس چیز کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے یعنی مطلق ذکر صرف اسی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالک و امام احمد کے نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعی کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ اکبر، اللہ الاکبر، اللہ اکبر، اللہ اکبر وہ یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں ان فعل اور فعلیل کا فرق نہیں ہے بلکہ وہاں پر ان فعل بھی فعلیل کے معنی میں ہے۔

تسلیم میں دو اختلاف ہیں | دوسرا مسئلہ تحلیلہا التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح

تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے، جمہور دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریف العاشبتین یعنی الحصر کہ مسند سند الیہ جب دونوں معرفہ ہوں تو حصر کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلہا التسلیم میں بھی مسند سند الیہ دونوں معرفہ ہیں، لہذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنا درست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحریک التکبیر سے تکبیر کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح تخلیلها التسلیم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہماری طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریمہ کا سو اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث غیر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی حدیث یعنی حضرت علیؑ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؑ سے مروی ہے

اذا دفع رأساً من آخر السجدة فقد تمت صلوته

ہماری ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ مرفوعاً نقل فرماتے ہیں کہ اذا قلت هذا اوفعلت هذا فقد قضيت ما عليك اخرجنا احمد في مسنده اس حدیث سے حنفیہ کا طریق استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اذا قلت هذا حدیث میں یہ زیادتی ابن مسعود کی جانب سے مد راج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ادراج خلاف اصل ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرائی میں صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمتین فرض ہیں یا تسلیمہ واحدہ، امام شافعیؒ کے یہاں تسلیمہ ادنیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمد سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب و قیل الاول واجب والثانی سنت امام مالک سے تسلیمتین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمہ واحدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلفار وجہہ مائلاً الی الیمین فرض ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلفار وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی معطل ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریمہ اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آگئی، اس کا تعلق کتاب الصلوٰۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت سہارن پوری کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوری ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے محمد بن الحنفیہ یہ محمد بن علی ہیں اور حنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلہ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ یمامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے فتنہ ارتداد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر یمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ حنفیہ یعنی قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ہبہ کر دی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیسا کہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہما

بَابُ الرَّجُلِ يُجَدِّدُ الْوُضُوءَ مِنْ غَيْرِ حَدِيثٍ

(۱۸۱)

ترجمہ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی مسئلہ متزحم بہا میں مذاہب ائمہ تجدید وضو، ہر نماز کو تازہ وضو سے پڑھنا، اس باب کا مقابل آگے چل کر ذرا فاصلہ سے ابواب المسح علی الخفین کے بعد متصلاً آرہا ہے جس کے الفاظ ہیں باب الرجل یصتی الصلوٰۃ بوضوء واحد بعض علماء کے نزدیک تو تجدید وضو یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضو کرنا فرض ہے جیسا کہ وہاں آئے گا، جہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضو صرف مستحب ہے۔ لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شایعہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضو اول سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضو اول سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے منیٰ مسح اور سجدہ تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ تخلل بالزمان، یعنی پہلی وضو اور دوسری وضو کے درمیان زمانہ حائل ہو کچھ نفل ہو چکا ہو، ایک وضو کے بعد فوراً دوسری وضو کرنا بیکار ہے نیز انہوں نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور تمم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، امح یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،

اور خفیہ کے یہاں تجدیدِ وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلافِ مجلس ہو یا توسطِ عبادت
بین الوضوین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو، حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث
کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فائدہ: مسلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا
ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے،

قولہ صحیح و حدیث شامدہ الخ مصنف کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد
توضیح السنن بن یحییٰ، دوسری میں مسدد، اور پہلی سند میں شیخ الشیخ عبداللہ بن یزید، ہیں
اور دوسری میں عیسیٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبداللہ بن یزید اور عیسیٰ بن یونس روایت کرتے ہیں
عبدالرحمن بن زیاد سے، لہذا عبدالرحمن ملتقی السنین ہوئے دونوں سندیں اس پر آکر مل گئیں، عن غطفیہ
بعضوں نے بجائے غطفیہ کے ابو غطفیہ کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہذا حدیث میں اس راوی
کی وجہ سے ضعف آگیا۔

بَاب مَا يُنَجِّسُ الْبَاءَ

(۳)

طہارتِ ماء و نجاستِ ماء میں ائمہ کے مذاہب | اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے
احکام المیاء شروع ہو رہے ہیں،

نجاست و طہارتِ ماء کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں، کونسا ہوتا ہے اور کونسا نہیں؟
ما قبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنف نے شروع میں فرضیتِ وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم
ہو گئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک
کا فرق بیان کر رہے ہیں، تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جا سکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں
یہ مسئلہ معرکہ الآراء مسائل میں سے ہے، اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحی
نے طہارتِ ماء اور نجاستِ ماء کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذاہب ہیں
جن کو ہم بیان کریں گے، پہلا مذہب ظاہر یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر وقوعِ نجاست سے اس
وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاء نجاست کا اجزاء ماء پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہر یہ ہے کہ یہ مسلک

مولنا عبدالحی اور علامہ عینی نے لکھا ہے اور حاشیہ کو کب میں بھی ہے، دوسرا مذہب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہر یہ کے مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ مار قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصافِ ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو، پانی کے اوصافِ ثلثہ مشہور میں طعم، ریح، لون، جہور اور باقی ائمہ ثلثہ فرق بین القلیل والکثیر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوع نجاست سے فوراً ناپاک ہو جاتا ہے، البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے، پھر ان ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف، شافعیہ کے یہاں اس کا مدار قلتین پر ہے جو پانی بقدر قلیں یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور قلتین سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ و حنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت و کثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریک ثانی مساحتہ ثالث ظن مبتلی بہ، اول کا مطلب یہ ہے کہ جو حوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیکھائے تو جانبِ آخر فوراً متحرک ہو جائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہ ہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضو ہے یا حرکت بالنسل و دونوں قول ہیں، قول ثانی یعنی مساحتہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو حوض یا یہ کہیے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی دہ در دہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مساحتہ ولے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قول ثالث یہ ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے معتبر ہے، اگر مبتلی بہ کا گمان اس حوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جاتا چلے کہ یہاں پر مصنف نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیثِ اقلتین اور دوسرے باب میں حدیثِ بئر بضاعہ ذکر فرمائی، پہلے باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آرہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے مسلکِ حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، مصنف کی غرض خواہ مسلکِ حنفیہ کی تائید نہ ہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہو جائے گا۔

۱۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرو عن ابیہ قال سئل ابو حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت نوبت اور یکے بعد دیگرے

دندے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے، میں اس سے مراد وہ پانی ہے جو فلاة یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی الفلاة کی تصریح ہے، یہ پانی دواب کے پینے کی وجہ سے سورسباع ہوا تو گویا سوال سورسباع کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اسی لئے یہ سوال کیا گیا، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اذ اھان الماء قلتین لرجل الخبث یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بقدر ہے یا نہیں، اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھیے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث الثقلین حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہذا اس کے جوابات سنئے۔

حدیث الثقلین میں سنداً و متنأ اضطراب | اس حدیث میں سند اور متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھتے اس

حدیث کو مصنف نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔

طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تورواة کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ میں اضطراب ہے بعض نے عبید اللہ بن عبد اللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن عبد اللہ لیکن مصنف نے ولید کے شیخ اشیح کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق ترجیح کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں امام ابو داؤد اور ابو حاتم رازی ہیں، چنانچہ خور کتاب میں ہے مصنف کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دارقطنی بیہقی ہیں اور ان ہی کا اتباع حافظ ابن حجر نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد بن جعفر سے بھی، پھر آگے چل کر ولید کے شیخ اشیح کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے، یعنی دونوں سے روایت کرنا ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواة کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا۔

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہو گیا۔ بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے، لہذا نشئی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علیٰ حالہ قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں۔ پس یہ انتقال من ثقہ الی ثقہ ہے جو کچھ مضر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو رواۃ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض رواۃ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض رواۃ اس طرح، اور یہ صورت حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اسکا سے سند میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کا طریق ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور مصنف نے اس طریق میں کوئی اختلاف سند بیان نہیں کیا لیکن معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحاق عن الزہری عن عبد اللہ عن ابی ہریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحاق عن الزہری عن سالم عن ابیہ، دیکھیے یہ اختلاف اضطراب فی السند پایا جا رہا ہے، نیز محمد بن اسحاق راوی شکم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریق ثالث عامر بن المنذر کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عامر سے روایت کرنے والے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہو گیا۔

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث الباب میں تو ہے۔
ثنتین اور ایک روایت میں ہے قَدْرًا ثَلَاثِينَ او ثَلَاثٍ اور ایک روایت میں ہے اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتًا
اور ایک روایت میں ہے اِسْبَعِينَ قُلَّتًا یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورت حال ہے تو استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

حدیث الثلثین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

حدیث الثلثین کے جوابات

۱۔ مسلک الاضطراب، ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سندا و متنا اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبد البر، ابن العربی، علی بن المدینی، امام غزالی اور اسی طرح ابن دقیق العید اور ابن تیمیہ نے، علامہ زبلی نے لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العید نے کتاب الاما میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، ویسے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن اربعہ میں ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن خریزم، صحیح ابن حبان اور سند احمد میں بھی ہے، امام ترمذی نے خلاف عادت اس حدیث پر کوئی حکم محنت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیث محل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاوی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قلہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قامتہ رجل، راس جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوبان کے بھی آتے ہیں، نیز قلہ جزہ یعنی گھڑے اور شکلے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر شکلے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قلہ جزہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جزہ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتین کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قلہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انہوں نے کہا کہ مقام ہجر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قلال ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زبلی نے جواب دیا کہ اس کی سند میں مغیر بن سقلاب سے جو منکر الحدیث ہے۔

۴۔ مسلک التأویل یعنی یہ حدیث ماؤل ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لو بوجل الضبث کے معنی ہیں کہ مار قلیل چاہے دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نیجاست کا تحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتین کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو حنفی ہیں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طیبی جو شافعی ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انہوں نے

۱۔ ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتین پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے۔ مثلاً مسلک الاضطراب

مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں ہم نے بھی یہی طرز اختیار کیا۔ ینصرف اللہ لنا ولہ صر۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک المعارضۃ بالروایات الصحیحہ یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ۱۔ ایک حدیث المستفیظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جا رہا ہے، قلتین اور مادون اقلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ ۲۔ نیز ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا ینوکت احدکم فی الماء الذی ایشع یہ حدیث صحیحین بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے، اس حدیث میں ماہ را کہ میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم مادون اقلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

۶۔ مسلک الإلزام بإہمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سورسباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع باب میں ہم کہہ چکے ہیں اور اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ سورسباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہذا حدیث کے جزین میں سے ایک کا اہمال اور دوسرے کا اہمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفتہ الاجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بزمزم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالا جائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابہ کرام بھی موجود تھے، کسی نے اس پر نیکر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بزمزم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہو گیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے، کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ نزع برک کا حکم خروج دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی ہی آخر جب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، یہ سب وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہو گئی جب کہ واقعہ کا تعلق مکہ سے ہے تفصیل امانی الاخبار میں دیکھی جائے۔

حافظ ابن القیم نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث اقلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے جو اب تک طے نہیں ہو سکے، نیز انہوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بکوی یعنی ابتلاء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بجز عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے، مشہور روایت میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبداللہ بن عبید اللہ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، فاین سالہ روایں نافع، یعنی سالم اور نافع جو کثرت سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو ان سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا، وہ یہ فرماتے ہیں کہ نجاست مار کے اندر اصل متبلی بہ

حدیث القلتین کے سلسلہ ہیں
حضرت گنگوہی کی رائے گرامی

کی رائے کا اعتبار ہے، حضرت مولانا مکی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر سا حوض خضر کر دیا جو طولاً و عرضاً تقریباً چھ بالشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانب آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے، حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجیہات کی طرف خوب چلتی تھی نسبت تضعیف روایت یا رواۃ کی طرف دہم منسوب کرنے کے، اور حضرت کو احادیث کی توجیہ میں بہت بڑا ملکہ حاصل تھا، بہر حال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے، کو کب میں دیکھا جاتے لیکن ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیہ کو کب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي بَعْضِ بَضَائِعِ

(۱)

احکام المیاء کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں مصنف نے مالکیہ کا استدلال ذکر فرمایا ہے، پہلے باب میں شافعیہ و حنابلہ کا استدلال گزر چکا ہے۔

۱- عن ابی سعید الخدریؓ انما قبیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا ہمیں بر بضاعہ کے پانی سے وضو کرنا چاہئے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں حیض کے چیتھڑے اور اسی طرح مردار جانور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر و مطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولنا استوضاء یہ صیغہ جمع شکم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اصح صیغہ شکم ہے اور بصیغہ واحد حاضر خلاف ادنیٰ اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعۃ بامر کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور ضمہ ہے یہ آبار مدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہے بعض کہتے ہیں بضاعۃ صاحب بر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضو کا غسل اور لعاب دہن اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے يُطْرَحُ یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصداً ڈالے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محل وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہوا اور سیلاب کے پانی سے کوریوں پر کی گندی چیزیں اس میں جاگرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہو سکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کر سکتے چہ جائیکہ مسلمان، شرح نے اسی طرح لکھا ہے حَيْضٌ یہ جمع ہے حَيْضَةٌ بالکسر کی جس کے معنی ہیں حیض کے چیتھڑے۔

قولنا الماء طهور لا ينجس شيئا، پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توجیح مالکیہ کے یہاں ہے، اس حدیث سے

حدیث بر بضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں ماہ قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بارے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیر وصف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے یہ کہا کہ تغیر وصف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں إِنَّمَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِمَا اور طعمہما کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ ماہ قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دارقطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دارقطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافیہ و حنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں ماہ سے مراد مطلق پانی نہیں ہے

بلکہ وہ پانی مراد ہے جو مسؤل عنہ ہے یعنی مار بتر بضع، لہذا مطلب یہ ہوا کہ بتر بضع کا پانی پاک سے لا
بجسہ شیء اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بتر بضع بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلتین
سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں! تغیر و صف کے بعد تو بالاجماع
ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

احناف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں
کہ اس حدیث میں پانی سے بتر بضع کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم تجسس کا جو حکم لگا ہے
وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلتین ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بمسند
جاری تھا اور مار جاری وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، چنانچہ شرح نے لکھا ہے کہ متعدد ایسے کنویں جو مسند
کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا کہتے ہیں وہ پانچ باغ تھے پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ
سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا، اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے
کو امام طحاوی نے واقدی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقدی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے
ہیں کہ واقدی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ ہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا
جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بتر بضع سے متعلق ہے۔

حدیث بتر بضع کے بارے میں امام طحاوی کی رائے | ایک بات یہاں پر بہت اہم
ہے جس کی طرف امام طحاوی نے

اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ
مذکورہ نجاست اس کے اندر ہی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی ہے کہ مار تلیل ہو یا کثیر وقوع
نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوئے تا وقتیکہ اس پانی میں تغیر پیدا نہ ہوا ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں
پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاست واقع ہو جس میں
اور پھر اس کا پانی تغیر نہ ہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا
حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یا رسول اللہ! بتر بضع ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح
کی نجاستیں واقع ہو جاتی ہیں، اور پھر کثرت استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاست کے
نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا، نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہذا الماء
طہور لا ینجس شیء کے معنی یہ ہوتے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہو جاتا
بلکہ اخراج نجاست کے بعد پاک ہو سکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن

لا یُجسّس اس کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے لایبقی نجسًا ای بعد الطہیر علی ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہذا مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالہ الطحاوی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو عذر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بربضاعہ کا پانی قلتین تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا امام طحاوی کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعذار بھی سبائے منشورا ہو جاتا ہے۔

اب امام طحاوی کی اس تقریر پر یہ اشکال ہو گا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کر رہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے۔ جب نجاستیں نکال دی گئیں تو پاک ہو ہی گیا، جواب یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سا بھی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراج نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارا مٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہو چکی ہیں، اخراج نجاست اور نزع مار کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہو سکتی ہیں لہذا ایک بار کنواں ناپاک ہو کر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہیے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکم شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اخراج نجاست اور نزع مار کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح و تقریر کے بعد حدیث بربضاعہ حنفیہ کا استدلال کھلانے کی مستحق ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ عینی نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عمل الحنفیۃ ای بعد تعیین المراد، واللہ اعلم۔ ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر ائمہ میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگا کر اس سے استدلال یا اعذار کیا ہے۔

۲۔ حدثنا احمد بن ابی شعیب الزتولہ عن عبید اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عبید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باب کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمن، اس طرح چار قول ہو گئے، ۱۔ عبید اللہ بن عبد اللہ، ۲۔ عبید اللہ بن عبد الرحمن، ۳۔ عبد اللہ بن عبد اللہ، ۴۔ عبد اللہ بن عبد الرحمن، اور پانچواں قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن رافع ہے۔

حدیث بربضاعہ صحیحہ و مستقیم کے اعتبار سے | صحیحین میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو حسن

کہا ہے اور امام احمد نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطن نے راوی مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے، اور یہ پہلے آچکا کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں إلا ما غلب على سبيضا و طعمه کی زیادتی ہے اور یہ بھی آچکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رشید بن سعد ہے جو متروک ہے۔

قال ابو داؤد وسعد قتیبہ الزققیہ شیخ مصنف کہتے ہیں کہ میں نے بر بضا کے نگراں سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا إلى العانة یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہو جاتا ہے تو تقریباً گھٹنوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضر کی ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابو داؤد نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منہ پر پھیلا دیا، پھر جتنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہو گیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغیاں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بنا پر قائم ہے جو عہد نبوی میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابو داؤد کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آئی جاتا ہے، بظاہر یہ اسی کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ مار مخلوط بشیء طاہر سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف متغیر ہو جائے جیسے صابون یا خطمی کا پانی تو اس سے طہارت وضو و غسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستقل باب اس سلسلہ کا آ رہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی۔

امام ابو داؤد اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آبار مدینہ میں سے ہے اور طہارت مار و نجاست مار کا ایک مسئلہ شرعیہ اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے شایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلتیں سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماء لا مکان جار یا فی البساتین اور دراصل اس کے عدم نجس کا یہی منشاء ہے۔

بَابُ الْمَاءِ لَا يَجْنِبُ

(۱۵)

ترجمہ الباب کی تشریح اور اس کی غرض | یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، آگے حدیث میں

یہی لفظ آ رہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گذشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ سے متاثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاست معنویہ سے متاثر ہوا ہو، نجاست معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدث اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہاء کی اصطلاح میں ماہ مستعمل کہا جاتا ہے تو گویا مصنف کی غرض اس باب سے ماہ مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے یہ

ماہ مستعمل میں مذاہب ائمہ | ماہ مستعمل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ

ظاہر و مطہر ہے اور امام شافعی و احمد کا راجح قول یہ ہے کہ ظاہر ہے مطہر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور راجح۔ یہی ہے کہ ظاہر ہے مطہر، نہیں ہے یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الخ بعض سے مراد حضرت ابن عباس کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں جیسا کہ دارقطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے اس لئے اندر کی بات نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت میمونہؓ نے ایک برتن کے پانی سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الماء لا یجنب یعنی اگر جنبی کسی پانی کو استعمال کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو جنبی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

۱۵ ترجمہ الباب کی یہ غرض مصنف کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء و نجاست الماء کی چل رہی ہے بخلاف ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فصل طہور المرأة کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصة فی ذلك یعنی جواز الاضطرار لفصل طہور المرأة وہاں یہ وقت استنباط اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ البآ

سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود

تو مار مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی مار مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یجذب اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جینی ہونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمہ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب محدث یا جینی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جینی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہوگا کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثبات ترجمہ کے لئے صریح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قولہ فی جفنتہ، حضرت نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے ای مَدْخِلَةٌ يَدْهَانِي جَفْنَتِي یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دارقطنی کی روایت میں جَفْنِي کے بجائے لِقَامِنَ ہے، وہ تو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے، حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیت حقیقی مستبعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے پانی کے ٹپ میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا، اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ نظافت کے قطعاً خلاف ہے لاجنب یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بغم الیاء ہوگا، اور مجرد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرد میں اس کا مصدر باب فتح اور سمع اور کرم تینوں سے آتا ہے۔

باب لبول فی الماء الزاکی

(۱۰)

یہ وہ تیسرا باب ہے جس کے بارے میں پہلے آچکا ہے اس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید

حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل

لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھونے کے بعد ڈالے ہوئے دھونے سے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا یجذب واقعہ پر اجماعی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انہوں نے ہاتھ برتن میں قبل غسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمہ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں ماردائیم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھیے آپ نے مطلقاً ماردائیم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ ماردائیم قلتین بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم وزائد بھی آپ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دینق العیذ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مستدل ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو مادون القلتین کے ساتھ مقید کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہور لا ینقضہ شیء والی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے مالکیہ نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گونا ناپاک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہئے، مگر وہ ہے شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو مادون القلتین ہو، قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شافعیہ و حنابلہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلتین کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انہوں نے ایک اور بات فرمائی وہ یہ کہ مقدار قلتین وقوع نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر واقع نہ ہو، لیکن بول آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بول آدمی کے وقوع سے قلتین بھی ناپاک ہو جاتا ہے، ہاں اس کے علاوہ دوسری نجاست کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلتین ناپاک نہ ہوگا اس سے کم ناپاک ہو جائے گا، غرضیکہ یہ حدیث عند الجمہور ماؤل اور مقید ہے، بخلاف احناف کے کہ انکی تودلیل ہی ہے۔

طہارت الماء کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل | نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیقظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی

یہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ ماردائیم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح دلوغ کلب والی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مستدل اور ماخذ ہیں صحت و قوتہ کے اعتبار سے حدیث القلتین کے مقابلہ میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

قولہ لا یبولن احدکم جہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غلطی کا بھی یہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی الماء الدائیم میں سب صورتیں داخل ہیں براہ راست ماردائیم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بہ کر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہریں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہر یہ ہے اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انہوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

فانطاس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہ راست مار دائم میں پیشاب کرنا ممنوع ہے برتن وغیرہ میں کر کے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا منشا صرف جمود علی الظاہر ہے۔

باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضی میں فرق | قولنا شعر یغتسل منہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ممانعت

جمع بین الغسل والبول سے ہے یعنی پہلے مار دائم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ مار دائم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے شر کے داؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیہ ہے ولا یغتسل فیہ اس دوسری حدیث میں نہیں کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی مار دائم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہو کر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

شرح السنن | قولنا فی حدیث هشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت گنگوی کی تقریر میں ہے ای

فی حدیث هشام الطویل والمذکور فہنا جزء منہ یعنی احمد بن یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے ہشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث هشام ای من حدیث شمالا من حدیث غیرہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، بجز ان کے ہشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ ہشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

باب الوضوء لبسور الکلب

(۱۲۱)

سور سباع میں مذاہب ائمہ | کلب سباع بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے مصنف سور سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے

کلب و ہرہ کا سور جیسا کہ اس سے اگلے باب میں آرہا ہے۔

سور سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ جملہ حیوانات کے سور کو ظاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سور خنزیر کے بارے میں الہ کے دو قول ہیں، ظاہر اور غیر ظاہر، امام شافعیؒ

کے یہاں بھی سور سباع پاک ہے البتہ انہوں نے صرف دو کا استثنا کیا ہے سننیزیر اور کلب خفیفہ کے یہاں سور سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف پترہ اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آرہا ہے اور حنابلہ کے یہاں سور سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

اس تمہید کے بعد جانتا چاہیے کہ اس ترجمہ الباب
حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل | میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سور کلب پاک ہے یا

ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضو جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ دلوغ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سو جانتا چلے یہ کہ سور کلب جمہور ائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سور کلب و سننیزیر بلکہ تمام سباع کا سور پاک ہے، بغض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاست سور کا باب ہی نہیں ہے، ویسے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب ماذون الاتخاذ جس کا پالنا جائز ہو، کا سور پاک ہے اور غیر ماذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الماجشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بدوی و حضری یعنی دیہاتی اور شہری کتبے میں منسرق کرتے ہیں کلب بدوی کا سور طاہر اور حضری کا غیر طاہر ہے۔

مسئلہ ثانی یعنی جواز الوضو بسور الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرع ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سور کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضو بھی جائز نہیں ہے، اور امام مالک کے یہاں ایک قول کی بنا پر اس سے وضو جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں بیچوں ان لوگوں کو کہیں بھی کہ سور کلب کے علاوہ کوئی اور پانی نہ ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں ہذا ماءً وفي النفس من شئ يتوضأ به، یعنی وہ کہتے ہیں کہ سور کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طرف سے کھٹکا ہے، لہذا اس سے وضو کرے اور ساتھ میں سبم کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ خفیفہ کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاست سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تشبیح ہونی چاہیے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تین مذکور ہے اس لئے حنابلہ کے یہاں بجائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سور کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسل انار کا حکم استحبالی ہے و جوبی نہیں ہے، باقی ائمہ کے نزدیک و جوبی ہے نیز شافعیہ اور حنابلہ تشریب یعنی ایک بار مٹی سے

مانجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں، حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاثہ جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں مانتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے، البتہ حنا بلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیح نہیں بلکہ تہنیں کے قائل ہیں، اسی طرح تشریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہوتے مسائل اور ائمہ کے اختلافات، اب رہ گئی بات دلیل کی۔

حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

جمہور احادیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ یہ احادیث ان کی موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے، اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیح ہے اور بعض میں تہنیں، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحیح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یفسد ثلاثاً او خمتا او سبغاً۔ نیز بعض رواہ نے تشریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اولهن بالتراب اور بعض میں ہے اخراهن بالتراب، اور بعض میں ہے اخدمهن غرضیکہ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحباب تسبیح کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں، یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب امر کلاب میں تشدید تھی حتیٰ کہ قتل کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہو گیا لہذا یہ دوسری تشدید یعنی سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ وہ دلوغ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے، پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، اور تسبیح وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں، سہو میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہو گیا تھا، اور یہ تسبیح والی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تاخر اسلام سے تاخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور ہیں الحدیث ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلا واسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے، اور ایسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انہوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانہ ابتداء ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابوداؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ وسلم نے قتل کلاب کا حکم فرمایا۔ ثم قال ما لعمرو ولہا الخ کنا یہ ہے کہ بقول آپ کے قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ تاخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اس کو کیسے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسل صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

نظر طحاوی اور اس پر اشکال و جواب | امام طحاوی نے ایک بات بطریق نظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کرے

تو وہاں پر تسبیح کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا دلوغ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلہ انفس ہے، علامہ عینی نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلائل انفس ہے۔

۱- قال ابوداؤد وکذا لک قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن میر بن پسر ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد مصنف دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور حبیب کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواۃ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف و مرفوع ہونے کا، دوسرے اولہن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعة بالتراب جیسا کہ قبادہ کی روایت میں آگے آرہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن میر بن کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے اولہن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور حبیب نے بھی اولہن بالتراب نقل کیا۔

۲- حدیثنا صدق قولنا وحدثنا محمد بن عبید الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں مصنف کے شیخ الشیخ معمر ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب سختیانی

سے لہذا ایوب مجمع السنن میں ہوئے ولو یوفعا یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معمر اور حماد نے ایوب سمیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً کے موقوفاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب و ہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انہوں نے حدیث میں اولہن بالتراپ ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳۔ حدیثنا مروی بن اسماعیل الخ ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اولہن بالتراپ تھا اور قتادہ کی روایت میں السابعة بالتراپ ہے۔
قال ابو داؤد واما ابو صالح الخ یہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں تراپ مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے و ابو الشَّیْخِ اس سے مراد والدِ سُدی ہیں جن کا نام عبد الرحمن ہے اور خود سُدی کا نام اسماعیل ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد و هكذا قال ابن مفضل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبد اللہ بن مفضل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے، بخلاف ابو ہریرہ کے کہ وہ تسبیح کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا یہی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب (مولانا سعد اللہ صاحب) رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مفضل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بڑی وقت روایت ابن مفضل کہا یعنی ابن المفضل معصرف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبد اللہ بن مفضل اور عبد اللہ بن المفضل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادیب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ وَاللَّهِ اعْلَمُ۔

بَابُ سُورِ الْهَزَّةِ

(۳)

کلب و ہزہ گو دونوں سبب سے ہیں لیکن دونوں کے سور کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سور ہزہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بنا پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا، وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرتِ دوران و طواف ہے یعنی اس کا گروں میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے صونِ اَدانی دشوار تھا، اسی صورت میں نجاست کا حکم حرج کو مستلزم تھا، ولا حرج فی الدین۔

سور ہرہ میں مذاہبِ ائمہ | سور ہرہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر بلا کراہت ہے، اور طرفین کے نزدیک ظاہر مع الکراہت ہے راجح قول کی بنا پر کراہت تنزیہی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور شکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے مشکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

مضمونِ حدیث | ۱۔ حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ الخ حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ کعب بنت کعب جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو وضو کرائی وہ مجھ سے پانی ڈلوا رہے تھے تو اچانک ایک بٹی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بلی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بہولت پی لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ سمجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے انتہایت نجس کہ بلی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گھروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سور کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہ **انہا من الطوائف علیہم والطوائف**، طوائف اور طوافات سے مراد وہ خدمت گزار نابالغ لڑکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرت آمد و رفت کی بنا پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرہ میں کثرت طواف کی وجہ سے اس کے سور سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرت طواف کی بنا پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

حدیث الباب کی امام طحاویؒ کی طرف سے توجیہ | یہ حدیث جمہور کا مستدل ہے امام طحاویؒ نے اس کا جواب

دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اصغارا لانا یہ صحابی ابو قتادہؓ کا فعل ہے اور حجت

حضور کا قول یا فعل ہوتا ہے اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنْ آتَمِ تو ہو سکتا ہے اس کا تعلق سور سے ہو بلکہ مائتہ ثمانیہ و فراش سے ہو یعنی گھروں میں جو بلیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے بچاؤ اور بستروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سور سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور پھر آگے چل کر امام طاہوی نے بیان فرمایا کہ ولوغ ہرہ والی روایت جس میں یہ ہے کہ ولوغ ہرہ سے برتن کو ایک بار یا دو بار دھویا جائے وہ حدیث مرفوعہ قوی اور متصل الاسناد ہے لہذا اس پر حمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث الْعَرِيضَةُ سَبِيحٌ ذکر کی جاتی ہے جو مستدرک عالم اور منذر احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں یحییٰ بن المسیب ہیں جو ضعیف ہیں، نیز یہ حدیث موقوفہ اور مرفوعہ نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقوف ہونا اصح ہے۔

حضرت سہارنپوری کی تحقیق | حضرت سہارنپوری نے بذل میں دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایت کبشہ) دلالت

کرتی ہیں طہارت سور ہرہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیسا کہ بعض تابعین عطار و طاہر و کس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایات طہارت اقویٰ تھیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فنزلنا من القول بنجاستہا الی القول بالکراہتہ۔ یعنی جانبین کی رعایت کرتے ہوئے ہم نہ تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیانی قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا۔

علامہ زیلعی کہتے ہیں کہ اگرچہ اصناف الانام حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبری ہیں اور دوسرے میں واقدی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور معترف ہیں کہ روایات دارقطنی طہارت اقویٰ ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے، اور سور ہرہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلاف احتیاط ہوگا، لہذا طریق احتیاط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانبین کی رعایت جب ہی ہوگی۔

تحقیق السند

عن حمید بن عمار بن عبد اللہ راوی مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشہ یہ حمیدہ کی

خالہ اور صحابیہ ہیں، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اور اس کے علاوہ صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے۔ بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، امام بخاری اور دارقطنی وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، لیکن ابن مندہ نے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشہ اگر صحابیہ ہیں تو ان کا جہالت مفر نہیں ہے۔

۲۔ حد ثنا عبد اللہ بن مسعود الا قولہ امر سلتہا بہر یسبنا الی عائشہ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اُمّ داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بریہ یعنی ذبیحہ وغیرہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انہوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بٹی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بٹی نے کھایا تھا انہوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضور کو اس کے سور کے سے وضو کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی جمہور کا مستدل ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے بیان جواز کے لئے آپ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحب بحر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سور ہرہ سے آپ نے وضو فرمایا ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس بٹی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی بٹی کا سور ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سور ہرہ کی کراہت ایک قول کی بنا پر عدم توثیق عن النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منہ خارجی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہو اس کے منہ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گو یہ صرف ایک احتمال ہے، لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہو جاتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِفَضْلِ طَهْوِ الْمَرْأَةِ

(۳۱)

ترجمہ الباب والا سند اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضو یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضو جائز ہے یا نہیں؟

مذاہب علماء | مطلق فضل طہور کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مرد و عورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضو یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمہ الباب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کے یہاں ناجائز ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انہوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ اور امام احمد کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبی اور اوزاعی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف عائشہ اور جناب کا فضل طہور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر عائشہ کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱۔ عن عائشہ قالت کنت اغتسل الیہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں، ترجمہ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد۔ لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت | لیکن ترجمہ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہاں وقت واحد اور زمان واحد میں غسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ بعد دیگرے غسل کرنا مراد ہو، اس لئے کہ وحدت اند وحدت زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل مذکور ہے اور ترجمہ الباب میں وضو سوا اس کا جواب ظاہر ہے کہ غسل تو خود وضو کو متضمن ہے۔

۲۔ عن ام صُبَّيْتَةَ الْجَمَّيْنِيَّةِ قَالَتْ اِنَّ اُمَّمِ صُبَّيَةَ فَرَمَاتِي هِيَ كَمِيرِي اَوْر حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضو کرتے ہوئے اس برتن میں پڑے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام صبیہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا، پھر بیک وقت ایک ساتھ وضو کرنے کی نوبت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کشفِ وجہ ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضو میں کھل جاتا ہے اس کا کشف تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا، لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزولِ حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور اُمِّ مَیْبِیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب حائل ہو گو وضو ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی حائل نہ ہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آسنے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضو کرنا اور اختلافِ ایدی وقتِ واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضو کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدتِ انار وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلافِ ایدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلافِ ایدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمر قال كان الرجال والنساء من اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محرم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور یا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جیسا آ رہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الانار مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبداللہ بن مسلمہ اور مسدد، عبداللہ بن مسلمہ کے الفاظ ہیں، كان الرجال والنساء يتوضون في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم جميعا اور مسدد کی روایت میں من الاناء الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جیسا کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بڈل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جیسا دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبداللہ بن مسلمہ کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، ورنہ حدیث کے معنی میں غلط واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نہ علیہ شینخانی ماسیۃ البڈل۔

تحقیق السند عن ابن خزيمة ان كانا سالم بن خزيمة بن خربوذ، خربوذ پالان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السرج بھی کہا جاتا ہے ام صبیحہ ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ وحده ثنا مسدد یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر ختم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک و ایوب دونوں روایت کرتے ہیں نافع سے، لہذا نافع متقی السندین ہوا، متقی السندین کو کبھی صرف سند ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبداللہ بن مسلمہ والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدد والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔

باب النهی عن ذلك

(ع)

پہلے باب میں مصنف نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیسا کہ ظاہر یہ اور خاتلہ کا مذہب ہے، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ یہ مصنف کے جنلی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلک جمہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد و عورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شق مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہر حال ان روایات میں ممانعت مذکور ہے۔

اب روایات میں تیارض ہو گیا جواز و عدم جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہو گئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں تریج، جمع بین الروایات اور نسخ، جمہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اور حضرت ام سلمہ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں، اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے جیسے امام بخاریؒ، ابن العربیؒ وغیرہ، اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقی نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح و ضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ ممانعت کی روایات ہی تشریح پر محمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی نہ کرنا ادنیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء المتساقط من الاعضاء ہے یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جمہور کے یہاں وضو صحیح نہیں ہے، ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ محمول ہے اجنبیہ پر خوف فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت میمونہ کے فضل غسل سے وضو کا ارادہ فرمایا تھا، تو اس پر حضرت میمونہ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

نہ یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یہ اشکال ہے کہ اگر ماء مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کیا تخصیص، ماء مستعمل مرد و عورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماء لا یغیب تو حضرت میمونہ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستعمل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انہوں نے حضور کو روکا تو اب حاصل یہ ہوا کہ منع کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے اس مقام کے مناسب ایک اور سند ہے جس کا تعلق شرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہار نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سور عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو ورنہ پھر کراہت دونوں کے حق میں ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فقہار نے یہ لکھی ہے کہ عورت بجمیع اجزا ہئاستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سور میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدار یسیر ہی ہی تو اس سے عورت کے جزر مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیث رجل صاحب الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحرمین گذر چکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلثہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ کما صاحب البوہریرۃ کے اندر تشبیہ مدت صحبت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الحکم بن عمار وهو الاقویع یہاں یہ ضمیر راوی حدیث علم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلاف معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ افرع عمرو کا لقب ہے نہ کہ حکم کا۔

بَابُ الْوَضُوءِ بِمَاءِ الْبَحْرِ

حج

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحر مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا

اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

ترجمہ الباب کی غرض | اس باب کو منقذ کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ اسلئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جواز وضو تو سب ہی جلتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے جوازیں ایک شبہ ہو سکتا تھا، یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جا کر گر جاتی ہیں خصوصاً سواحل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہو سکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وضو بہار البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، یہ حضرات مارا بحر

سے وضو کو مکروہ کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذی نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آرہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گذر گئے عن سعید بن سلمۃ، اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمۃ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المنیرۃ بن ابی بکر دقا ان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں مغیرۃ بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن مغیرۃ بن ابی بردہ۔

قولہ، سأل رجل ان اس رجل سأل کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن مخر اور سمعانی امام لغت والحدیث نے لکھا ہے کہ ان کا نام العرکی ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عرکی تو طاح کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہو گیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے بلصید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کی وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں مار شیریں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا هو الطهور ماء یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات | قولہ، هو الطهور ماء الخ

میتنا۔ یہاں پر دو سوال ہیں، ایک یہ کہ جو الطهور ماء پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعو فرما دیا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوائف میں کیا معلومت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع الکلم ہوتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اگر یہاں پر صرف نعو کیساتھ جواب پر اکتفا کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ مارا بھر سے وضو اسی وقت کر سکتے ہیں جب مار شیریں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مارا بھر سے وضو ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں امانہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے متعلق تھا نہ کہ طعام سے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میتہ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ما قبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی مارا بھر کے ظاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

طرح پر کہ مارا بھر کے ظاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی ظاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے ازالہ فرمایا کہ میتۃ البحر پاک ہے، اس صورت میں الحدیث بمعنی ظاہر ہوگا۔ اور اگر بمعنی حلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الحکیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیریں پانی ہو تو سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحری سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آ سکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتۃ البحر حلال ہے، زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں، جواب علی اسلوب الحکیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ "ہو الطہور مارہ" میں مسند اور سند الیہ دونوں معرّفہ ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید مصر ہوتی ہے، پھر مصر کبھی تو مسند کا سند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر سند الیہ کا مصر مسند میں ہو رہا ہے، یعنی مارا بھر منحصر ہے طہوریت میں، مارا بھر طہور ہی ہے غیر طہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ مارا بھر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر نہ ہو طہوریت منحصر ہو جائیگی مارا بھر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے استفاد ہو رہے ہیں، ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی مارا بھر کا حکم، یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ میتۃ البحر کا استفاد ہو رہا ہے کہ وہ حلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتۃ البحر جس پر حلت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا

مسئلہ میتۃ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور تفسیر کی دلیل

مصدق صرف سک ہے حدیث احدث لنا الميتان الملح والجراد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع حلال ہیں سوائے خسنزیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱- حلت، ۲- حرمت، ۳- توقف اور حنا بلہ کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱- تمساح، ۲- ضفدع، ۳- کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے تین قول ہیں، اصح قول یہ ہے کہ سوائے ضفدع کے جملہ میتۃ البحر حلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے ہے کہ سوائے سک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتۃ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ حلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البر ہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بر میں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں نظیر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال جیسے گائے، بھینس، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتہ البحر بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام جیسے کلب ذئب اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتہ البحر بھی حرام ہے۔

جمہور اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتہ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثناء کیا ہے لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جمہور نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ **أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ** سے بھی استدلال کیا ہے اس آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حلت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے جیسا ہے اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مصيد ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدري یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصيد اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود آیت سے محرم کے حق میں صید البحر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر (دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود حلت لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق و سباق سے حنفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ مسئلہ الوضوء بہار البحر میں بعض سلف جیسے عبداللہ بن عمرو سے جو کراہت منقول ہے جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشا وہ حدیث مرفوعہ ہے جس کے راوی خود حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ہیں جو ابوداؤد کی کتاب الجہاد میں ہے **لا یحکب البحر الا حاج او معتمراً** او غائب فی سبیل اللہ فات تحت البحر ناساً او تحت الناس بحرأ چنانچہ امام ترمذی نے جامع ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص ہمارا البحر سے وضوء کو مکروہ سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے **انما ناساً امام ترمذی** کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارا بحر کو ناس فرمایا ہے بظاہر عبداللہ ابن عمرو بن العاص اس سے متاثر ہوئے اور عدم جواز الوضوء بہار البحر کے قائل ہوئے۔

اب یہی بات کہ ان تحت البحر ناساً کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

بدریاد منافع پیشہ راست ہے اگر خواہی سلامت برکنارست

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہو سکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سمندر کی تخصیص بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود جزیرہ جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنا دیا جائے گا، کما قال اللہ تعالیٰ وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ الْاٰیۃ

ابوداؤد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دریائی سفر سولے حج و عمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو انا نرکب البحر ہے اس میں بعض روایات میں للقتید کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس متعارض کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی یہ روایت لایحکب البحر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، لہذا اشکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے | حدیث الباب یعنی حدیث البحر سنن اربعہ اور صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان کی روایت سے

موطا مالک میں بھی ہے، بہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے مغیرہ بن ابی بردہ، ویسے اکثر محدثین نے اس کی تصحیح اور تعلقاً بالقول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے بھی اس کی تصحیح کی ہے کما قال السنن مذی، لیکن اس پر ابن عبد البر نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہ لآخر جنفی صحیح حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البر کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاری کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انھوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جانا چاہیے کہ حدیث الباب کی امام شافعی نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انما نصف علم الطہارتہ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا و حصوں میں منقسم ہے، برا و ذمرا، اس حدیث میں بکر کی پاکی و ناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

اس باب سے متعلق پانچ بخشیں | یہاں پر چند باتیں ہیں، ۱۔ نبیذ کی تعریف لغت و عرفاً، ۲۔ اس کے اقسام

۳۔ البتہ ابن دینق العید نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معطل قرار دیا ہے۔

۱۔ ان اقسام کے احکام، نیز نبیذ مختلف فیہ کی تعیین ۵۔ حدیث الوضوء بالنسبہ کا ثبوت،
 بحث اول، نبیذ نسبت سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں، فعل کا صیغہ ہے مفعول کے معنی میں مبنیٰ، یہ
 ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں، تمر، زبیب، عسل، حنظل، شعیرو غیرہ سے بنتا ہے، لیکن زیادہ تر نبیذ تمر کی
 ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نبیذ بنانی ہو مثلاً کھجور یا کشمش
 اس کو شام کے وقت پانی میں بھگو کر رکھ دیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا صبح کو پانی
 میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی و ثالث، احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، اول یہ کہ کھجوریں تھوڑی دیر کے لئے پانی
 میں بھگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ
 اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے عدت اور تیزی، جھاگ اور نشہ پیدا ہو جائے، اور
 تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بھگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ
 پیدا نہ ہو، قسم اول سے وضو با لاقاف جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفاً وہ نبیذ ہی نہیں ہے صرف لغتاً نبیذ
 ہے، اور قسم ثانی جس میں سکر پیدا ہو جائے اس سے وضو با لاقاف جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیانی
 ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں
 ہے، اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہے، امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نبیذ
 سے وضو بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جاتا چاہیے کہ نبیذ تو مختلف چیزوں کی بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف
 صرف نبیذ تمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نبیذ بنائی جائے اس سے وضو با لاقاف جائز
 نہیں ہے، اس لئے کہ وضو بالنسبہ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلاف قیاس حدیث کی بنا پر ہے،
 اور جو حکم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے مورد پر منحصر ہوتا ہے دوسری شئی کو اس پر قیاس کرنا
 جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضو بالنسبہ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں ہیں جب ماہ مطلق نہ ہو
 اور ماہ مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام اوزاعی کے نزدیک ماہ مطلق کی موجودگی
 میں بھی نبیذ سے وضو جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ امام صاحب ابتداء میں نبیذ سے جواز وضو کے قائل تھے، پھر بعد میں
 مسلک جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہذا اب فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے اسی کو امام عطاء دئی نے بھی
 اختیار فرمایا ہے۔

بحث فاس، اب رہ گیا سند دلائل کا سوجانا چاہئے کہ امام صاحب کا استدلال حدیث الباب یعنی عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے ہے جو لیلۃ الجحیم میں پیش آئی تھی، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ کے بارے میں فرمایا تمرۃ طیبۃ وماء طہور اور پھر اس سے وضو فرمایا۔
 جمہور علماء اس حدیث کی تضعیف کے درپے ہیں، احناف امام صاحب کی طرف سے جمہور کے اعتراضات کے جواب کے درپے ہیں اور اس سے بحث طویل ہو جاتی ہے، مگر چونکہ امام صاحب کا رجوع اس مسئلہ میں ثابت ہے اور پھر جمہور کے ساتھ ہو جانا منقول ہے تو پھر دلائل پر کلام و بحث کی حاجت ہی نہیں رہتی، صاحب بحر الرائق نے بھی یہ لکھا ہے، لیکن چونکہ یہ بات یقینی ہے کہ مشروع میں امام صاحب اس سے جواز وضو کے قائل تھے تو سوال ہوتا ہے کہ آخر کس دلیل کی بنا پر قائل تھے اور کس درجہ میں اس دلیل کا ثبوت ہے یہ معلوم ہونا چاہیے، اس لئے اس بحث کو بیان کرنا ہی پڑتا ہے چنانچہ حضرت نے بذل میں دلائل پر کلام فرمایا ہے اور حدیث الباب کو جو امام صاحب کا مستدل تھا ثابت قرار دیا ہے اور اس پر جمہور محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں لہذا ہم بھی کچھ کلام کرتے ہیں۔

سوجانا چاہئے کہ حدیث الاضواء بالنبیذ جس کو مصنف نے اس باب میں ذکر فرمایا ہے یہ سنن شمس ابو داؤد ترمذی، ابن ماجہ کی روایت ہے اسی طرح طحاوی اور مسند احمد میں بھی موجود ہے، شیخین اور امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، جمہور محدثین نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں۔
 ۱۔ اس کی سند میں ابو زید راوی ہیں جو بالفاق محدثین مجہول ہیں، چنانچہ ابن عبد البر نے ان کے مجہول ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے امام ترمذی نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ یہ مجہول ہیں، حدیث نبیذ کے علاوہ کوئی اور حدیث ان سے مروی نہیں ہے۔

علامہ عینی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن العربی فرماتے ہیں اس حدیث کو ابو زید سے راوی مذکور فی السنن ابو فرارہ کے علاوہ ابوروق بھی روایت کرتے ہیں، علامہ عینی کہتے ہیں کہ جب ابو زید سے روایت کرنے والے دو ہو گئے تو پھر ابو زید حدیث جہالت سے خارج ہو گئے (اس لئے کہ مجہول العین اس کو کہتے ہیں من لم یرو عنہ الا واحد) پھر علامہ عینی فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن مسعود سے نقل کرنے والے صرف ابو زید ہی نہیں ہیں بلکہ ابو زید کے علاوہ ایک جماعت بھی اس کو ان سے روایت کرتی ہے اور عینی نے اس بعت، عشر رجلا یعنی چودہ رواۃ صحیح حدیث کے حوالہ کے ایسے شمار کرائے جو اس حدیث کو عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں، ان چودہ رواۃ کا بیان بذل الجہود میں موجود ہے وہاں دیکھ سکتے ہیں یہ پہلے اشکال کا جواب ہوا۔

۲۔ دوسرا اشکال ان حضرات کا اس حدیث پر یہ ہے کہ یہ حدیث اخبار اُماد سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق

کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر مارِ مطلق نہ پاؤ تو تسبیح کر دو اور ظاہر ہے کہ نبیذ مارِ مطلق نہیں ہے بلکہ مارِ مقید ہے لہذا تسبیح کرنا چاہئے، وضو کے لئے مارِ مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرت نے بذل میں دیا ہے کہ چونکہ وضو بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہذا اس حدیث کو عمل صحابہ اور تلقی بالقبول کی وجہ سے شہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور اس قسم کی حدیث سے اطلاق کتاب اللہ میں تسبیح اور تخصیص جائز ہے۔

یہ تیسرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سنن ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاذ عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجمن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انہوں نے جواب دیا ماکان معنا احداً امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث مرتجح دلیل ہے اس بات کی کہ وضو بالنبیذ کی وہ حدیث جو سنن ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیلۃ الجمن کا واقعہ جیسا کہ مشہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفد آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ آکام المرجان فی احکام الجنات میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام جحون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینہ منورہ بقیع النقرہ میں، ان تینوں مرتبہ میں عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ حصار مدینہ، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفار میں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن عبد باح ہیں)

اس تیسرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معنا احداً ای غیر ی یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقام تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبداللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم یہیں رہنا آگے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَا فِي إِدَاوَتِكَ؟ یہ مشہور ایرادات کے جوابات ہیں حاصل یہ کہ حدیث ثابت ہے لہذا وضو بالنیذ جائز ہے۔

وضو بالنیذ میں امام محمد کی رائے | اس مسئلہ میں امام محمد کی رائے یہ ہے کہ جمع میں الوضو بالتیمم کرے وہ فرماتے ہیں کہ آیت تسمیہ تو متعین ہے کہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں بھی پیش آیا اور مدینہ میں بھی، لیلۃ الجن کا واقعہ اگر صرف مکہ ہی ہوتا تو آیت کو اس کے لئے ناسخ سمجھ لیا جاتا کیونکہ آیت بعد کی ہے مدنی ہے لیکن چونکہ لیلۃ الجن خود مدینہ میں بھی پیش آئی ہے، اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آیت کا نزول مؤخر ہے اس لئے عبداللہ بن مسعود کی حدیث کے منسوخ ہونے میں تردد ہو گیا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وضو بالنیذ اور تیمم دونوں کر لیا جائے

۲۔ قولہ مَا كَانَ مَعَهُ مَنَاحِدُ مَعْتَقٌ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ انہوں نے وضو بالنیذ کا باب باندھا ہے لیکن وہ اس کے قائل نہیں ہیں اور نہ وہ حدیث الوضو بالنیذ کو ثابت مانتے ہیں، غالباً اسی لئے انہوں نے سلسلہ کئی چیزیں ایسی ذکر کی ہیں جو اس کے خلاف ہیں مثلاً ایک تو یہی حدیث جس میں ہے مَا كَانَ مَعَهُ مَنَاحِدُ اور اس کے بعد پھر آگے چل کر عطار بن ابی رباح کا مسلک نقل کیا ہے اِنَّكَ كَرِهَ الْوَضُوءَ بِاللَّبَنِ وَالنَّبِيذِ اس کے بعد اثر ابو العالیہ ذکر کیا یہ ابو العالیہ کبار تابعین میں سے ہیں بلکہ مختصر میں زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں پائے ہیں، حضور کی وفات کے بعد اسلام لائے ان سے کسی نے اغتسال بالنیذ کا مسئلہ پوچھا کہ اگر کسی شخص کے پاس مار مطلق نہ ہو تو وہ نبیذ سے غسل کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں کر سکتا۔

اغتسال بالنیذ کا حکم | لیکن جانتا چاہئے کہ مسئلہ اغتسال بالنیذ خود ہمارے مشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے، امام صاحب سے تو اس مسئلہ میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے، امام صاحب کی طرف سے بعض مشائخ نے جواز اور بعض نے عدم جواز نقل کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اثر ابو العالیہ کو یہاں پورا ذکر نہیں فرمایا، ان کی پوری روایت دارقطنی میں موجود ہے جس کو حضرت نے بدل میں نقل فرمایا ہے اور اس میں یہ زیادتی ہے کہ جب ابو العالیہ نے غسل بالنیذ کا انکار کیا تو سائل نے ان کو لیلۃ الجن کا واقعہ یاد دلایا کیونکہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے تو اس پر ابو العالیہ نے یہ فرمایا، اَنْبَدْتُكَ هَذِهِ الْغَيْبِثَةَ اِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ زَيْبًا وَمَا اس سے ابو العالیہ کا صحیح مسلک معلوم ہو گیا وہ یہ کہ انہوں نے جو غسل بالنیذ کا انکار فرمایا تھا اس سے وہ نبیذ مراد تھی جو نجس اور خبیث

یعنی مسکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

بَابُ أَيُّصَلِّي الرَّجُلُ وَهُوَ حَاقِنٌ

(۱۰۰)

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف میں تو بہت سے ابواب بے محل آجاتے ہیں، لیکن ابوداؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہاتِ صلوة میں ہوتا اور ابھی کتاب الصلوة شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجار میں ہونا چاہئے جو پہلے گزر چکے ہیں۔

مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلافِ ائمہ | حاقن کہتے ہیں حابس البول کو یعنی جس کو پیشاب کا تقاضا ہو لیکن اس نے روک رکھا ہو اور اس کے

بالمقابل لفظ حاقن ہے یعنی حابس الغائط، جس کو بڑے استنجار کی حاجت ہو اور اس نے اس کو روک رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء صلوة عند مدافعة الاغشیین سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز شروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحب منہل نے ذکر کیا ہے، او جز میں ابن عبدالبر سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ یعیذ فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گزر گیا تو غیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجار کا تقاضا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تقاضا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دینی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعت اغشیین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تقاضا نہ ہو۔

اس کے بعد جاتا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علت منع شغل بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجار ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمد سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علت منع انتقالِ حدث ہے یعنی پیشاب پاخانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص مذکور قابل نجاست ہوا

اور حمل نجاست منفسہ صلوٰۃ ہے جسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت جیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہئے چنانچہ امام احمد کے نزدیک منیٰ کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہوا ہو) اور مالک کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادہ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیسا کہ بیان مذاہب میں گذرا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا اور یہ مفسی ہوگا عمل کثیر کی طرف اور عمل کثیر منفسہ صلوٰۃ ہے۔

مضمون حدیث | حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عروہ کہتے ہیں عبداللہ بن ارقم صحابی ایک مرتبہ سفر حج یا عمرہ میں جا رہے تھے ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہو گئے راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے عروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انہوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرانے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں اور خود استتجار کے لئے تشریف لے گئے آگے روایت میں ہے فاتی سمعتہ الا میں دو احتمال ہیں یا تو انہوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احتمال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استتجار کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہو رہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استتجار کو مقدم کرے۔

اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ | قال ابو داؤد سوی وھیب بن خالد الامصنف کی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ

ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبداللہ بن ارقم سے براہ راست بیان کر رہے ہیں یا در میان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سوزہ کی روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے اور جن روایات کا مصنف حوالہ دے رہے ہیں یعنی وھیب، شعیب اور ابو حمزہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رجل بہم کا واسطہ ہے، اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہذا وہی راجح ہے۔

حضرت بہار پوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذی کی ہے انہوں نے بھی عدم واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذی نے العلیل المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاری نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

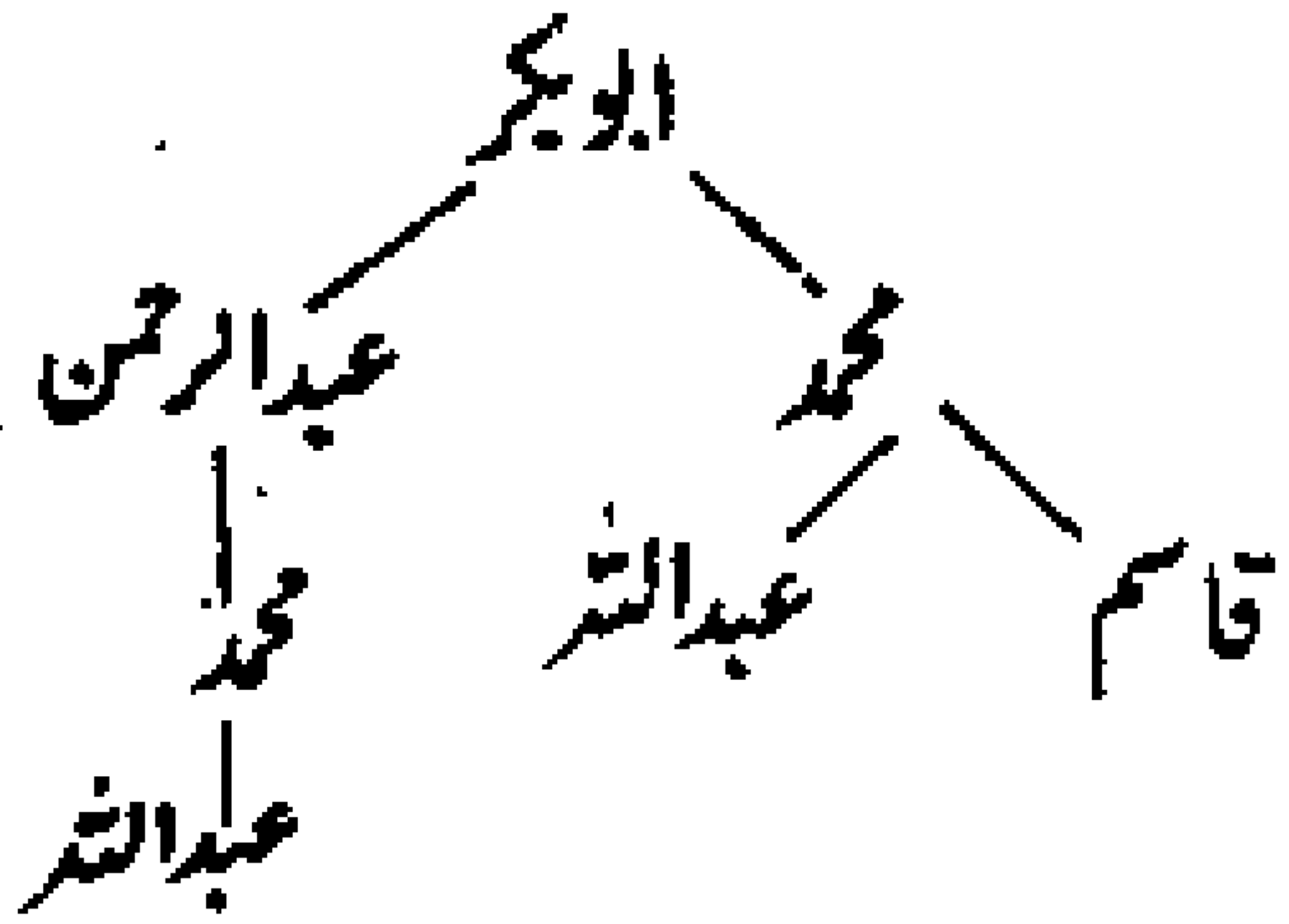
اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی؟ تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہو سکتا ہے اس سفر میں عروہ عبداللہ بن ارقم کے ساتھ نہوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقم سے ہوئی، ہو اور ان سے براہ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں اوجز کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے عروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا مستفاد ہوتا ہے۔ لہذا یہ تو جیہ کیجائے کہ عروہ کو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن خاص اس موقع پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بلا واسطہ۔

سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکر ان اس حدیث میں مصنف کے تین استاذ ہیں جن میں سے ایک استاذ یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سند میں

مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی۔ بخلاف دوسرے دو استاذ احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انہوں نے صرف عبداللہ بن محمد کہا، البتہ عبداللہ بن محمد کی دوسری صفت اخوالقاسم بن محمد سب نے بیان کی۔



جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمد دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے، اب جس

زاوی نے صرف عبداللہ بن محمد کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابو بکر کے پوتے اور ایک پر پوتے ہیں، اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کر دی اور آگے چل کر مصنف کے سب اساتذہ نے دوسری صفت یعنی اخوالقاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے، اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخوالقاسم بن محمد کہنا مجازاً ہوگا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ حجازی بھائی ہیں یعنی چچا کے لڑکے کے لڑکے۔

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمد کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی پھوپھی عائشہ کے پاس تھے، کچھ دیر کے بعد کھانا آ گیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف

مضمون حدیث

متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت باندھ لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عائشہ نے ان کو تنبیہ فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

نماز نہیں شروع کرنی چاہئے، اور نہ مدافعة الاخصین کے وقت بڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جزریں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جزر اول ہے یعنی لا یصلتی بحضرة الطعام اور مصنف کا مقصود جزر ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے صحیح صورت حال مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بچے عبد اللہؓ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور شستہ نہ تھی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے وكان القاسم رجلاً لغائلاً یعنی ان کے کلام میں لہجہ بہت پایا جاتا تھا، لہذا نہ بروزن علامہ تار، اس میں تائید کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انہوں نے قاسم کو تنبیہ کی مَالِكٌ لَا تَتَعَدَّثْ كَمَا يَتَعَدَّثُ ابْنُ اِرْحَمٍ هَذَا یعنی تجھے کیا ہو گیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دوست ابھیجا کرتا ہے اور فرید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُمّ ولد تھیں، اس پر وہ ناراض ہو گئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح بیٹھ آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو یہاں کتاب میں مذکور ہے۔

لَا يَصَلِّي بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ كِي شَرْحِ اَوْرِ فِقْهِ مَسْئَلَةٌ | اس حدیث کا جزر اول یعنی حضور طعام کے وقت نماز نہ پڑھنا، یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ

سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَالْعِشَاءُ فَاَبْدُوْا بِالْعِشَاءِ اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور طعام کے باوجود اول نماز پڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک صحیح ہوگی، علامہ شوکانی نے امام احمد کا بھی مذہب یہی لکھا ہے کہ نماز صحیح ہوگی، لیکن حضرت شیخ زونے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ النقل عن احمد یس بمعنی بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ معنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علماء کے نزدیک اس حدیث میں نہی تنزیہ کے لئے ہے اور ظاہر یہ کہ نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوة واجب ہے، چنانچہ ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ آرہی ہے لَا تَقْرَأُ الصَّلَاةَ لِطَعَامٍ وَلَا لِغَيْرِهِ یہ حدیث اسی صورت پر منقول ہے، یعنی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیث جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانی اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے اطلاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالی نے فسادِ طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیرِ طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں اور شافعیہ نے اس میں احتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدتِ جوع ہے تب تقدیم علی الصلوٰۃ ہے ورنہ نہیں اور امام مالک نے اس کو طعامِ قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی اگر کسی کو صرف دو چار لمحے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیمِ عشاء سے میں کہتا ہوں شوکانی نے مالکیہ کا مذہب ہی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوتی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالک نے تقدیمِ عشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا بلکہ اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیمِ عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ صائم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوٰۃ مغرب سے پہلے چند کھجوروں سے روزہ افطار کرنے اور پھر باقاعدہ تہنّی نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوتی لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیمِ عشاء والی حدیث کو اکملِ خفیف (جیسے چند کھجور کے دانے یا کشمش) پر محمول کیا ہے اور حنفیہ نے اس کو شغلِ بال کے ساتھ مقید کیا ہے جیسا کہ امام طحاوی کی شکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیمِ صلوٰۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا ہے گا تب ہے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو امام صاحب سے منقول ہے لَانْ یُکُونُ طَعَامًا کَثِیْرًا صَلَوٰةٌ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ تَکُوْنَ صَلَوٰةٌ کَثِیْرًا طَعَامًا اور ابن العربی نے اس حدیث کو صائم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیمِ عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبان بن ابي اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں پر حدیث کا صرف تیسرا جزرہ ولا یصتی دھو حقیقہ مقصود بالذات ہے اس تیسرے جزرہ پر تو کلام آ ہی چکا۔

ابن قیم کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب | اس حدیث میں دو جزرہ اور ہیں ایک یہ لا یؤتم
 رهن قومنا فی حق نفسنا بالدعاء ذرہم یعنی
 اگر کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعاء کو اپنے لئے خاص نہ کرے بلکہ تعذیروں کو بھی دعاء میں
 شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی ابن قیم نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے اور وہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ
 صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بعضیغاً افراد ہیں اور افراد میں بظاہر تخصیص ہے اور اس
 حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے نیز انہوں نے آگے چل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صرف
 دعاء قنوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغے وارد ہیں اللهم اهدنا صیغہ حدیث ان حضرت
 گنگوہی کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں تخصیص سے مراد یہ ہے کہ اس دعاء کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعرابی نے دعا کی تھی اللھم ارحم منی و معتدا اولاً و آخراً معنا احداً پس اس صورت میں روایت کی تالیف کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ لفظ دوہم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ دون نفی کیلئے آتا ہے۔ دوسرا جزر حدیث میں یہ ہے ولا ینظر فی قبر بیت قبل ان یتأذن یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے۔ یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی یہ جنایت معاف ہے، چنانچہ امام شافعی و احمد کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب نہوگا اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالباً اس حدیث کی بنا پر گناہ نہوگا۔

قال ابو داؤد و هذا من سنن اهل الشام یہاں سے مصنف حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیفہ ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیث ثوبان اور حدیث ابو ہریرہ ان دونوں کی سند کے راویوں کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرت نے بدل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیث ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

بَابُ مَا يُجْزَى مِنَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ

(ع)

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ کس پانی سے وضو کیجا سکتی ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضو ہونی چاہئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مد پانی سے وضو فرماتے تھے، ایک روایت میں ثلثی مد یعنی ایک ثلث کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کما فی البذل جمہور کے کہ یہاں وضو یا غسل کے لئے پانی کی مقدار حتی طور سے متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی و زیادتی جائز نہو بلکہ اس کا مدار دراصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضو میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے بس وہی مقدار ضروری ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، وضو میں دور کن ہیں غسل اور مسح، غسل کی حقیقت اسالۃ الماء ہے یعنی آنا پانی بہانا جس سے قاطر ہو جائے، اس حقیقت غسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو مقدار ماہ منقول ہے جہاں تک ہو سکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہاء نے کئی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تقیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے اسراف و تقیر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تقریباً جماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخ نے او جز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قدامہ صنبلی نے معنی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے، چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الروایت ہے سیکہ غسل کے لئے ادنی مقدار ایک صاع اور وضو کے لئے ایک مد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدار مسنون کا ادنی درجہ ہے، مقدار جائز مراد نہیں ہے۔

یہاں صاع اور مد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شراح حدیث اور فقہاء مشہور بیان کرتے ہیں صاع اور مد یہ دو مشہور

صاع اور مد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلاف علماء و دلائل فریقین

پیمانے ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے لیکن من حیث الوزن مقدار مد میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مد رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع پانچ رطل رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مد کی مقدار دو رطل ہے، لہذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاع حجازی اور ہمارا صاع صاع عراقی کہلاتا ہے اور صاع عراقی صاع حجازی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاع عمری مفقود ہو گیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی بتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اهل العراق، یا اهل الشقاق والنفاق و مساوی الاخلاق الما اخرج لکم صاع عمر اور ظاہر ہے کہ صاع عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہوگا۔

ہمارے علماء کہتے ہیں کہ صاع عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاع حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل من لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول: یہ ہے کہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

لہ اسلئے کہ حدیثِ فد یہ نیز داروبے کہ چھ سکینوں کو کھانا کھلائے، ہر سکین کو نصف صاع لہذا کل تین صاع ہو گئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ سکینوں کے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جائے دونوں حدیثوں کو ملانے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق مساوی ہوتا ہے تین صاع کے۔

مسادی ہوتا ہے تین صاع کے، اور یہ بات پہلے سے مشہور ہے کہ ایک فرق سولہ رطل کا ہوتا ہے لہذا سولہ کو تین پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا، پس معلوم ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ ایک فرق سولہ رطل کے برابر ہوتا ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ بعض لغویین کے قول سے یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اہل لغت کا قول ائمہ احناف پر حجت نہیں ہے لانہم قد وثقوا فی اللغۃ ایضا اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ ایک فرق مسادی ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محل نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے چونکہ راوی کے ذہن میں یہ بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کے برابر ہوتا ہے تو اس نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے بجائے صاع کے لفظ فرق کو ذکر کر دیا۔

دلیل ثانی۔ جمہور نے امام ابو یوسفؒ کے قصہ رجوع سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ ایک مرتبہ حج کے لئے تشریف لے گئے تو مدینہ منورہ حاضر ہوئے اور اہل مدینہ سے مقدار صاع کی تحقیق فرمائی اور اس کے بارے میں ان سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ صاعنا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہمارے پاس جو صاع ہے یہی حضور کا صاع ہے، امام ابو یوسفؒ نے پوچھا ما جتکرفیہ کہ اس بارے میں تمہاری دلیل کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا نائیت بالجت عدا یعنی دلیل ہم آئندہ کل پیش کریں گے چنانچہ دوسرے دن ان کی خدمت میں ابناہ ہاجرین میں سے پچاس شیوخ ہر ایک اپنے ساتھ صاع کو لے کر حاضر ہوئے وہو یخبر عن ابیہ او عن اُمہ ان ہذا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان میں سے ہر ایک یہ خبر دے رہا تھا، کوئی اپنے والد کے حوالہ سے، کوئی اپنے چچا کے حوالہ سے کوئی اپنی ماں کے حوالہ سے کہ یہی صاع حضور کا صاع تھا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اسکا وزن کیا تو وہ پانچ رطل اور ثلث رطل تھا اس پر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کا قول ترک کر دیا اخرجہ المیثقی بسندہ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس موقع پر امام مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا ان ہی صیغان کی بنا پر جو یہ حضرات اہل مدینہ لے کر آئے تھے۔

اس کا جواب آدلا تو یہ ہے کہ قواعد محدثین کے پیش نظر اس قصہ سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ مجاہیل پر مشتمل ہے، خصوصاً شیخان ابناہ ہاجرین والانصار کون تھے؟ یہ سب مجہول ہیں، ثانیاً یہ کہ اگر یہ واقعہ اس ہیئتہ کذائیہ کے ساتھ جو بیان کی گئی ہے ثابت ہوتا تو عوام اور خواص سب کے درمیان مشہور ہو جاتا، حالانکہ امام محمدؒ نے نہ تو اس قصہ کو ذکر کیا جس میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع ذکر کیا جاتا ہے اور نہ ہی انہوں نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بیان کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں طرفین ہی کے ساتھ ہیں، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس صاع کو

جس کو ابنا رہا جبرین نے کر اُسے تھے جس رطل سے وزن کی تھا وہ رطل مدنی تھا، اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد و عراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطل مدنی تیس آستار کا ہوتا ہے اور رطل بغدادی بیس آستار کا اس حساب اور لحاظ سے پانچ رطل و ثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل الجہود میں کتاب الغسل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو وہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسف کے مسلک اور ان کے قصہ رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمام سے منقول ہے، ان کے نزدیک راجح اور اصح یہی ہے کہ امام ابو یوسف نے اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دلیل ثانیہ۔ امام طحاوی نے جہور کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں، اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیرہ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل و ثلث رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام طحاوی نے دیا کہ حضرت عائشہ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدر فرق ہوتا تھا لیکن انہوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں ملور ہوتا تھا یا اس سے کم ہو سکتا ہے وہ ملور نہ ہو مشلاً پونا ہو اور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی مدنی تفسیر رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام طحاوی نے حضرت عائشہ سے بسند حید نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل هذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

تھے یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل بیس آستار کا ہو اور پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر رطل بیس آستار کا ہو آٹھ کو اگر بیس میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلے گا جو پانچ اور ثلث کو بیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ آستار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا یا تو یادش غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرما رہے ہیں۔

اور نسائی میں موسیٰ الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک قدح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

تیز دار قطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کان صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ برطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ أمر طاب اس روایت کو اگرچہ دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ ۱ :- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ یرا صاع عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صاع حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقۃ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صاع عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشذی میں بھی لکھا ہے کہ صاع عراقی و حجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایات صحیحہ اس پر دال ہیں۔

فائدہ ۲ :- صاع اور مد کی بحث و تحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء و محدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیار شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ ان سے وابستہ ہیں جیسے صدقۃ الفطر اور فدیہ و کفارات ایسے ہی وضو و غسل کے پانی کی مقدار کا لایخفی۔

شرح السند قال ابو داؤد مرداہ ابان عن قتادۃ قال سمعت صفیتۃ یعنی قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیتۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیتۃ کے سمعت صفیتۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار تیسین میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدلس کا عنقہ معتبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ صاع کی تصریح ہے اس لئے مصنف نے دوسرا طریق ذکر کر کے اس کمی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳۔ حدیثنا محمد بن بشار الخ قوله عباد بن تمیم عن جدته یہاں پر دوسرا نسخہ عن جدتی ہے اور اس صورت میں جدہ سے جدہ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ متکلم وہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدتہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدہ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بذل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق نہ ہو سکی کہ کیا یہ واقعی صیب کی جگہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ام عمارہ ہیں جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام نسیم ہے (بالتصغیر) اور کہا گیا ہے کہ نسیم ہے بروزن سفینہ، اور میرا قول یہ ہے کہ ان کا نام نسیم بضم اللام ہے بجائے نون کے۔

۴۔ حدیثنا محمد بن الصباح الا قولنا یتوضأ باناء یسع رطلین اس سے بظاہر حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ سے وضو فرماتے تھے اور اس میں یہ ہے کہ رطلین سے وضو فرماتے تھے۔

قولنا یتوضأ بمکویب مکوک صاع ونصف صاع یعنی ڈیرھ صاع کو کہتے ہیں لیکن شراح نے لکھا ہے کہ یہاں پر مکوک سے مراد مد ہے۔

قال ورواہ سفیان... حدیثی جبر بن عبد اللہ، سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبد اللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد اللہ کہا، یہ مقلوب الاسما میں سے ہے صحیح عبداللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبداللہ بن عبداللہ بن عبداللہ بن جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجرد کے اعتبار سے عبداللہ بن جبر کہ دیا، نیز بعض رواہ نے بجائے جبر کے جابر کہا ہے جیسا کہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الخ یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام احمدؒ کا یہی مقولہ ابواب الغسل میں باب فی مقدار الماء الذی یجزئی بہ الغسل میں آ رہا ہے، وہاں پانچ رطل کے ساتھ ثلث رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر نقل میں مصنف نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

باب فی الإسراف فی الوضوء

(۵)

اسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تکثیر بار کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلا ضرورت بہایا جائے یا تثلیث پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہر حال جو بھی صورت ہو اسراف بالاتفاق مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضو کر رہا ہو تب بھی یہ اسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک روایت ہے جس کی تخریج امام احمد نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر سعد بن ابی وقاصؓ

پر ہوا جو وضو میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَا هَذَا الشَّرَفُ يَا سَعْدُ !
یہ اسراف کیسا، انہوں نے عرض کیا اِنِّی الْوَضُوْءُ مَرْفُوعٌ يَا رَسُولَ اللّٰهِ؛ تو آپ نے فرمایا فَعَمْرُو اِنْ كُنْتَ عَلٰی
نَهْرٍ جَارٍ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن منفلتؓ نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید
ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعا کر رہے تھے اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ الْقَصْرَ الْاَبْيَضَ
کہ اے اللہ! جب میں جنت میں جاؤں تو سفید رنگ کا محل جو جنت میں دائیں جانب ہو، تجھ سے اس کا سوال کرتا
ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو، اور مطلقاً جہنم سے پناہ
چاہو یعنی یہ قیود مت لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس
امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے یَعْتَدُوْنَ فِی الطُّهُورِ وَالِدَعَاءِ جُودًا اور وضو و طہارت میں حد سے
تجاوز کریں گے۔

اس حدیث میں دو جزرہ ہیں، اول اعتداری فی الطہور، ثانی اعتداری فی الدعاء، صحابی کی غرض جزرہ ثانی ہے
اور مصنفؒ کی غرض جزرہ اول کو بیان کرنا ہے، بہر حال اس حدیث میں اعتداری فی الطہور سے روکا گیا ہے جس
سے مصنفؒ نے اسراف فی الوضو کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اعتداری فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال | اب یہ کہ اعتداری فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعا
کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بلیغ کے یعنی زیادہ زور سے دعاء مانگنا اور چلانا یا باعتبار قیود زائدہ
کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجت مند
سائل کی شان کے خلاف ہے، اور تیسری شکل یہ ہے کہ دعاء کے الفاظ و کلمات میں سجع کی رعایت کی جائے
سجع عبارتوں سے دعاء مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ چیز خشوع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس
سے مراد غیر ماثور دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں سجع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ
آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا بالقصد نہ تھا، بلکہ کمال فصاحت و بلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطا ہوا تھا
اس کے سبب سجع الفاظ و عبارتیں بلا تکلف زبان مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق تصنع و تکلف سے
ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ شراح کا یہاں اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحابی کے ان صاحبزادے

نے دعا میں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا، کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعا کے مضمون میں کوئی تجاوز عن الحد نہیں ہے لیکن ان کے طرز دعا سے ان صحابی کو اندیشہ ہوا کہ یہ کہیں اس میں تجاوز عن الحد نہ کر جائیں، اس لئے پیش بندی کے طور پر انہوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ایضاً عن یمن الجنۃ کے سوال میں کوئی رسمی اشکال کی بات جس کو تجاوز عن الحد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جز اول یعنی اعتماد فی الطہور کے سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر مار مباح یا ملوک میں ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر مال وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام ہیتا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحب نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

(۳۰)

اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے **وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً** اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے، صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر انکار کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

حضرت مولانا شاہ اسحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغ وضوء کی تین قسمیں اور درجات میں پہلا درجہ فرض، دوسرا

اسباغ وضوء کی انواع ثلاثہ اور اطالۃ الغزۃ والتجیل کی تشریح و تحقیق

سنت تیسرا مستحب، جملہ اعضاء وضوء کو ایک بار بالا استیعاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، بتالیث غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالا استیعاب صحیح کرنا، یہ سنت ہے، بتالیث غسل کے ساتھ اطالۃ الغزۃ والتجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاننا چاہئے کہ غزہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۃ غزہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے، اور اطالۃ تجیل کا مطلب یہ ہے کہ یدین اور رجلین کو دھوتے وقت حد مفروض یعنی مرفقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

اد پر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ ماخوذ ہے فرس مجل سے، مجل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں ٹانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضو میں مقدار مفروض سے تجاوز کو اطالة الغرہ والتجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بنا پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاء وضو روشن اور چمکدار ہوں گے، غرہ اور تجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حسین تعبیر ہے۔

جانتا چاہئے کہ اسباق بالمعنی الثالث یعنی اطالة الغرہ والتجیل مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ اور طحاویؒ نے اس کو مندوبات وضو میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث من استطاع منکر ان یطیل غزتا فلیفعل کے تحت اس اطالة کو مستحب لکھا ہے اور حنابلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل المارب میں موجود ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالة سے مراد اذامہ اور تجدید وضو ہے یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراح حدیث میں سے ابن بطلال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوق المرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعویٰ ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاویؒ کی شرح امانی الاحبار میں علامہ مناویؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ مالکیہ حنابلہ اطالة الغرہ والتجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ مناویؒ کی یہ بات خلاف تحقیق ہے بس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ و حنابلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضو میں اطالة الغرہ والتجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ علیؓ مجل الفرض علامہ ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابو ہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

لہ جانتا چاہئے کہ اطالة الغرہ والتجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ان ائمتی یدعون یوم القیامۃ غراً مجلین من اثار الوضو فمن استطاع منکون ان یطیل غزتا فلیفعل (متفق علیہ) اور اس کے ماسیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع منکون ابو ہریرہؓ کی جانب سے مدرج ہے، اکثر حفاظ حدیث کی یہی رائے ہے گو بعض نے اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، حاصل یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضو کی برکت سے بروز عشر آخر مجل ہونا، دوسرے (بقیہ آئندہ)

عن عبد اللہ بن عمرؓ وانما اس باب میں مصنف نے ایک ہی حدیث ذکر فرمائی ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ابن العاصؓ کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو دیکھا جنہوں نے انہی وقت وضو کر لی تھی کہ ان کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے چمک رہا تھا یعنی محسوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان کو یہ وعید سنائی دینا لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّاسِ یعنی تباہی ہے ان ایڑیوں کے لئے یعنی آگ اور پھر فرمایا وضو کا مل و مکمل کیا کرو۔

مضمون حدیث | اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایت مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے، چلتے چلتے جب منزل کے قریب پہنچے تو قافلے میں سے کچھ جوان قسم کے صحابہ قریب میں آنے والے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے، اور وہاں جا کر اپنی ضرورتیں پوری کیں، اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلد کی جلدی وضو کیا جس میں بعض کی ایڑیوں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک وضو سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی قافلہ جس میں حضور بھی تھے وہاں اس چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے عارف ہے اور جس اسباغ کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ اسباغ کی اقسام ثلاثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے رجليں کو ایک بار بھی بالاستیعاب نہیں دھویا تھا حالانکہ ایک بار بالاستیعاب اعضاء کو دھونا فرض ہے۔

قوله دینا لِّلْاَعْقَابِ مِنَ النَّاسِ اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اعقاب سے اصحاب الاعقاب مراد ہیں، دوسرے یہ کہ اعقاب ہی مراد ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ تکلیف صرف اعقاب ہی کو پہنچائی جائے گی جس کی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے کہ اعضاء وضو کو نار مس نہیں کرے گی اور چونکہ ان اعقاب کو وضو کا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان کو آگ مس کرے گی۔

دینا کی تفسیر میں کئی قول ہیں کہا گیا ہے کہ اس کے معنی رسوائی کے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ہلاکت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی خسراں یعنی خسارہ کے ہیں، اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے دینا واد فی جہنم یعنی دین جہنم کے ایک طبقے کا نام ہے، چونکہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی کو اصح التفسیر کہا جائے گا۔

وضو کے درمیان اطالۃ الغرہ والتجلیل کرنا، سوا مرادوں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ثابت ہے، اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف فیہ ہے، بعض اسکے قائل ہیں اور بعض منکر، اور حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے کہ وہ ایسا کیا کرتے تھے۔

نیر اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ یہاں دین ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس لئے رفع ہو گیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ توجہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علمیت کے مرفوعہ ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جملہ دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ فِي آيَةِ الصُّفْرِ

(۱۷)

جاننا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباع رسول اور حب رسول کا متقاضی یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادا کو دیکھا جائے، آپ وضو کیسے کرتے تھے، غسل کیسے کرتے تھے، وضو کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشق رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاج نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و ماخذ آپ کی ذات گرامی ہے، محدثین کے یہ تراجم البواب اسکی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاری نے بھی ادائی وضو یعنی جن برتنوں سے وضو کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منعقد کئے ہیں، لیکن بخاری میں آیت الصفر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہ نے امام ابو داؤد کی طرح آیت الصفر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہار سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضو کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت تشریحی ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیان جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں، لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تصریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضو فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالی نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا ٹوٹا تھا جس سے وضو فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تحریح میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

صُفْرُ کے ترجمہ میں اختلاف ہے، حضرت شیخ زہد کے حاشیہ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہی سے سوال کیا گیا کہ صُفْرُ کا ترجمہ غیاث اللغات میں کانسکی کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار میں

صُفْرٌ أَوْ شَبَبَةٌ كِى لَعْوَى تَحْقِيقٌ أَوْ
حَدِيثٌ كِى تَرْجَمَةُ الْبَابِ مَطَابَقَةٌ

اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الاوطار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ آئیۃ التفریح میں وضو کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آئیۃ الصفر میں وضو فرمائی، اور باب کی پہلی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا لفظ ہے شبہ پیتل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنی ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظاً و معنی دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، آئیۃ الصفر میں وضو کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے وضو فی آئیۃ الصفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمر سے منقول ہے کہ وہ آئیۃ الصفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضو کرتے تھے، اسی طرح ابن رسلان نے امام غزالی سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے انما علیہ السلام کوہدا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پیتل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو واضح اور راجح ہیں، ہو سکتا ہے مصنف کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو زہد اور ترک تنعم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقر و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پیتل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھا رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پیتل چونکہ کون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے ویسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہ نے معنی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پیتل وغیرہ اور اسی طرح یا قوت اور قیمتی پتھروں کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظرف بہت زیادہ قیمتی جو اہر سے بنا سکے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جاتا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال جائز ہے۔

شرح السند قولنا اخبرنا صاحبنا فی اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجلٍ غریبہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیسا کہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرت نے اس کو بدل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہ راست حضرت عائشہ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہ کے درمیان عروہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہ کو نہیں پایا ہے۔

(۷)

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ

ادعیہ واذکار ووضوء دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتداء ووضوء میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضوء ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو اشارہ ووضوء میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان انشاء اللہ وہیں اگلے باب میں آئے گا۔

مسئلہ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق تسمیہ عند الوضوء کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب دونوں قول

ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحب ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینی نے ایک روایت امام صاحب کے عدم استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شامی وغیرہ فقہاء نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں سے ابن الہمامؒ و جوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں ابحاث شیخنا اذا خالفت المنقول لا تعتبر، اور شافعیہ کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مفرح ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور اور تحقیقی قول جیسا کہ علامہ دسوقی نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضوء فغافل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انہوں نے تردید کی ہے، لہذا وہ جو ابن العربی نے شرح ترمذی میں امام مالکؒ کی طرف تسمیہ کا عدم استحباب منسوب کیا ہے وہ خلاف تحقیق یا کم از کم قول مرجوح ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جیسا کہ کتب خاتمہ نیل المنار وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضوء واجب عند التذکر ہے یعنی نسیاناً معاف ہے یہی مذہب اسحق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عمداً تسمیہ ترک کریگا تو وضوء صحیح نہوگی، اور ظاہر یہ کے نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، خاتمہ کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

۱۷ ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے پاس استحباب تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انہوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذری نے لکھا ہے کہ احادیث تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ دلی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتب حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضوء کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضور کے وضوء کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابہ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سواب حاصل یہ ہوا کہ وضوء کے سلسلہ میں احادیث کثیرہ صحیحہ فعلیہ میں تو تسمیہ کا ذکر ہی نہیں البتہ احادیث قولیہ میں اس کا ذکر ہے لیکن وہ ضعیف ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدم استحباب کی منقول ہے۔

یہی ہے جو اسحق بن راہویہ کا ہے، لیکن معنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو اظہر الروایاتین عن احمد لکھا ہے، نیز امام احمد کے نزدیک وضو، غسل اور تیمم تینوں میں تسمیہ واجب ہے، غلامہ یہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، اول حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب یا شافعیہ کے نزدیک سنت، یا مالکیہ کے نزدیک مستحب راجح اور مشہور قول کی بنا پر، یا حنبلیہ کے نزدیک واجب عند التذکرہ بغیر اس کے وضو درست نہیں ہے۔ ظاہر یہ کہ نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضور سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد لله رب العالمین اور علامہ عینی نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد لله لکھے ہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات | حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دال ہے

جیسا کہ ظاہر یہ اور حنبلیہ کا مسلک ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک کلی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربی نے امام احمد سے نقل کیا ہے لعمریہ فی هذا الباب شئی، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن سلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابو ہریرہ سے ثابت نہیں، لہذا یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد لے رہے ہیں تاکہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہو جائے، نیز ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفی کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابو داؤد نے اسی باب میں ربیعۃ الرائی سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے جو تھا جواب قاضی ابو بکر بقلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضوء اور لا صلوة مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفی ذات وصحت کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفی کمال کے لئے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل | جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمر سے

حضرت ابن مسعود، حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے من توضأ و ذکر اسم اللہ علیہ کان طهوراً لجمیع بدنہ من توضأ و لم یذکر اسم اللہ کان طهوراً لأعضاء وضوئہ یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضو کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ سے وضو کرے اس سے صرف اعضاء وضو طہا ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن الحدیث نہیں اس لئے کہ حدیث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضو تو ہو جاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات گو ضعیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی راوی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دائرہ علی الوجوب کو کسی ایسی قوی میں لہذا جانیں کی حدیثیں ضعیف ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات گویا افراد یا ضعیف ہوں، لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اعتضاد و تقویت ہو جاتی ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ میں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضو کی نغی ہے وہ نغی نغی کمال پر معمول ہے۔

امام بیہقی نے جمہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لا تتحلون وضوء احدکم حتی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضو نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور امرہ اللہ سے آیت وضو کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضو میں کہیں تسمیہ مذکور نہیں۔

امام طحاوی نے عدم وجوب پر رد السلام بالتیمم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یرد السلام وهو یبول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپ نے سلام کا جواب بغیر وضو اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپ نے بغیر وضو کے مکروہ سمجھا لہذا یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ کم از کم آپ نے اس موقع پر جو وضو فرمائی وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہذا تسمیہ عند الوضو ضروری نہیں ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ

(۱۰۳)

۱۔ عن ابی ہریرۃ انہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھو لے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانما لایدری این باتت یدک اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گذاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالب علم نے اشکال ہے، وہ یہ کہ این باتت یدک جملہ استفہامیہ ہے، جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ این مطلق ظرف کے معنی میں مجرداً عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گذاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جگہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن السؤال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں رات گزاری ہے؟ تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکے گا، اور تقدیر عبارت یہ ہے فانہ لا یدعی جواباً بل باقتیاداً

حدیث سے متعلق مباحث اربعہ | اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اول یہ کہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قبل غسل

ہاتھوں کو پانی میں داخل کر دے تو اس پانی کا حکم کیا ہے، ظاہر ہے یا نجس، یا تیسری بحث یہ ہے کہ علت نہی اور سبب حدیث کیا ہے؟ چوتھی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتداءً غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاء کے قبیل سے ہے یا سنن الوضوء کے قبیل سے؟

بحث اول، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور امام احمدؒ و داؤد ظاہریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کے لئے، اور حسن بصریؒ فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمدؒ کا استناد باب کی حدیث اول سے ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصریؒ کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم مذکور ہے یل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیث ثالث میں ہے۔

بحث ثانی، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہ، حسن بصریؒ اور محمد بن جریر طبریؒ کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہو جائے گا، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ سے ہے، چنانچہ ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجاب الی ان ینہر یتہا

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اراقۃ مار کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو وہ وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا ہے لہذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے الیقین لایزول الا بشئہ اور یہاں پانی کا پہلے سے ظاہر ہونا یعنی تھا، اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے، لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہوگی۔

بحث ثالث، عند الجمہور سبب نہی احتمال نجاست ہے امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اہل حجاز کی عادت استنجاء بالمجر پر اکتفا کرنے کی تھی، اور ان لوگوں کے مزاج اور ملک عام ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ سے محل استنجاء تر ہو جاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے، اور ہو سکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ حالت نوم میں مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عند الجمہور یہ حکم احتمال نجاست کی بنا پر ہے اس لئے حکم اسی علت پر دائر رہے گا، لہذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سوکرا اٹھا ہو یا نہیں تب بھی حکم ہوگا کہ بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابوالولید باجی بھی ہیں، یہ نہی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینے کے موانع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں قبل غسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی جاتی ہے، نیز ابن القیمؒ اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم معتدل ہوا نہ کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر ثمرہ یہ مرتب ہو گا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہو گا، اور جن کے نزدیک حکم معتدل ہے احتمال نجاست کے ساتھ جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدم احتمال نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم نہ ہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا پیٹ لے یا دستا نے پہن لے اور پھر سوجائے تو چونکہ اس صورت میں احتمال نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل یدین کا حکم بھی مرتب ہو گا گو اولی اس وقت بھی یہی ہے کہ پہلے دھویا جائے۔

بجٹ رابع، اس حدیث میں ادخال یدین فی الایمان سے پہلے جو غسل یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو

ابتداء وضو میں غسل یدین کی بجٹ

ابتداء وضو میں ہوتا ہے جس کو فقہار سنن وضو میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے، جو اب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں۔ فقہام کے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں منون ہے لیکن علامہ سندھیؒ نے اس محل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاء سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضو غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہئے، مثلاً سوکر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالنے چاہئیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی میسر ہو سکے، اور یہی رولے ابن رشدؒ کی ہے، انہوں نے بھی ہدایۃ المبتدئ میں اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احقر کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداء وضو میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سو کر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

حاصل یہ کہ سیاق حدیث اس بات کو مقتضی ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضو کے ساتھ اس کو خاص نہ کہا جائے لیکن مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو سنن وضو سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابواب وضو کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاء اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخ فرماتے ہیں
ایک خاص اشکال اور اس کا جواب کہ میرے استاذ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب بہار پوریؒ

نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحب سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سو کر اٹھنے کے بعد
 غسل یدین کا حکم دیا گیا محض احتمال نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہو سکتا ہے کہ
 شرمگاہ اور محل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پانچامہ اور ننگی گاوہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رہتا
 ہے، سو کر اٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریق اولیٰ ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم
 وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحب نے یہ مرحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست
 مستحکم ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں مشکوک و ناپاک ہو جائیں گی
 بخلاف کپڑے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کسی دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا اسی لئے فقہاء نے فرمایا ہر
 طہارۃ الماء او کد یعنی پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسل یدین میں کوئی
 دشواری نہیں ہے، اور پانچامہ کی میانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفع ہر
 ۲- حد شامسدد الخ قولہ قال مرتین او ثلاثا مصنف اعمش کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں
 پہلی روایت میں شاگرد ابو معاویہ تھے، اس میں عیسیٰ بن یونس ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے بغیر شک
 کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اوشک کے لئے ہے، لہذا
 اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ اوشک راوی نہ ہو بلکہ تسکلم
 یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد
 قال وہاں پڑھا جاتا ہے جہاں شک راوی ہو

۳- سمعت ابا هريرة ان قال اذا استيقظ احدكم الخ اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ
 استيقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استيقاظ کا استعمال
 اور اطلاق کبھی افاقہ من الغشی پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نوم من ضمیر کے افاقت کی کیا ضرورت
 تھی من النوم کہہ دیتے، کیونکہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف
 اشارہ ہو سکتا ہے کہ تسکلم اس حکم میں داخل نہیں، مخاطب کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احد کو بھی ذکر کیا
 گیا ہے تاکہ اس حکم سے تسکلم کا خارج ہونا معلوم ہو جائے۔

بَابُ صِفَةِ وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(۵)

اس باب سے مصنف کی غرض وضو کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح وضو کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارت کا سب سے طویل و عریض باب ہے، اس میں مصنف نے نو صحابہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو بیان وضو کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقع ہے بھی وہ اہتمام کے لائق، روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو آپس میں تعظیم وضو کا بڑا اہتمام تھا۔

مسئد عثمان عن حموان الإقولہ قال رأیت عثمان جب پہلے مصنف نے اس سلسلہ میں مسائید عثمان کو بیان فرمایا ہے اس کے بعد مسائید علی کو، ان دونوں کی روایات کو مصنف نے مفصلاً ذکر فرمایا ہے وضو کے اکثر مسائل و اختلافات ائمہ انہی دو روایات میں آگئے ہیں قولہ فافترغ علی یدینہ ثلاثاً ظاہر لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ایک ساتھ دھویا، اور بہت سی روایات میں اس طرح آیا ہے افترغ بیدہ الیمنی علی الیسری جس کا مطلب بظاہر تقدیم الیمنی علی الیسری ہے یعنی پہلے دائیں ہاتھ کو دھو کر پھر اس سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، اس صورت میں غسل یدین علی التتابع ہو گا ابن دقیق العین لکھتے ہیں ان دونوں صورتوں میں کوئی صورت افضل ہے فقہاء کا اس میں اختلاف ہے۔

ابتداء وضو میں غسل یدین عند الجہنور سنت ہے، اور ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، ابتداء وضو میں غسل یدین کا ذکر احادیث مرفوعہ فعلیہ میں تو بکثرت وارد ہوا ہے، جیسا کہ احادیث الباب میں آپ

لے اس لئے کہ بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا، اور اگر یہاں ادخالی یدنی الاناہ کے بجائے اصغابہ انامہ والی صورت مراد لیں تو پھر تقدیم الیسری علی الیمنی لازماً ہے گا جس کا کوئی قائل نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضو میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقے ہیں، ادخالی یدنی الاناہ یا اصغابہ انامہ پہلی صورت حوض یا بڑے برتن میں چلتی ہے اور دوسری چھوٹے برتن میں، مزید یہ کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب، سبحان اللہ! ہماری شریعت کیسی جامع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لیسھاوتہا رسواہ -

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیثِ قوی ہے یا نہیں؛ علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے لکھا ہے کہ مجھے اس سلسلہ میں کوئی قوی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من النوم غسل یدین کے سلسلہ میں گو قوی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سنن و ضور سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔

قولہ شمر مضمض و استنشق مضمضہ کے لغوی معنی ہیں تعریض الماء فی الفم یا مطلقاً تحریک چنانچہ کہا جاتا ہے مضمض اللعاب فی عینہ، ای تعریض یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی الفم ہے، پھر فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد اذکار الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا نج یعنی باہر گرانا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نکل لے تو مضمضہ کا تحقق ہو جائے گا، ہاں! بعض فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنشاق کے استنشاق ہے جیسا کہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنشاق بعد الاستنشاق اسلئے کہ ذکر استنشاق مستلزم ہے استنشاق کو، جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنشاق اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنشاق کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مؤخر اور المصباح المیز دونوں میں استنشاق کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

مضمضہ و استنشاق کے حکم میں اختلاف علماء اس کے بعد جانا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق

کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے حسن بھریؒ و امام زہریؒ کا، اور امام احمد کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے، اور تیسری روایت امام احمد کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضو اور غسل میں فرق ہے، وضو میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ و استنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے باب لسواک من الفم میں گذر چکے ہیں

مضمضہ و استنشاق کی کیفیت میں مذاہب ائمہ جانا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور

کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیان حکم کیلئے

اور دوسرا پابستقلالاً بیان کیفیت کیلئے، اختلاف اسمیں یہ ہو رہا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں وصل اولیٰ ہے یا فصل؛ نیز یہ کہ دونوں
بمبار واحد کئے جائیں یا دونوں کیلئے الگ الگ پانی لیا جائے، فعندنا مالک علی الاثر الفصل اولیٰ عن الشافعی واجمروا تان والاشهر عنہما الوصل۔

امام نووی فرماتے ہیں ہمارے یہاں اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں جن کو میں اپنے نظموں میں فقط کی سہولت کے لئے
اس طرح تعبیر کیا کرتا ہوں، پہلا قول الوصل بثلاثِ غُرَفَاتٍ یعنی ایک چلو میں پانی لے کر اس کے بعض حصہ سے مضمضہ اور
بعض سے استنشاق کیا جائے، پھر اسی طرح دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، دوسرا قول الوصل بغرفۃٍ واحدۃٍ
یعنی ایک چلو میں پانی لے کر پہلے مضمضہ اور پھر اسی پانی سے استنشاق، اسی طرح اس بچے ہوئے پانی سے دوسری
اور تیسری مرتبہ کیا جائے، گویا وصل کے دو طریقے ہوتے، بثلاثِ غُرَفَاتٍ اور بغرفۃٍ واحدۃٍ، پھر فصل کی
ان کے یہاں تین صورتیں ہیں، ۱۔ الفصل بغرفۃٍ واحدۃٍ جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفۃٍ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل
مضمضہ کیا جائے اور پھر باقی پانی سے تین بار مسلسل استنشاق کیا جائے، ۲۔ الفصل بغرفتین یعنی ایک غرفۃٍ پانی سے
پہلے تین بار مضمضہ کر لیا جائے، پھر دوسرے غرفۃٍ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، ۳۔ الفصل بستِ غُرَفَاتٍ
یعنی تین غرفۃٍ تین بار مضمضہ کے لئے، اور پھر تین غرفۃٍ تین بار استنشاق کے لئے، جس طرح ہمارے یہاں ہوتا ہے اور
ہم اور آپ کرتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں ان پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی الوصل بثلاثِ غُرَفَاتٍ زیادہ اولیٰ ہے کما قالہ النووی
جانتا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک وصل کی وہ صورت توجائز ہے جس میں مایہ مستعمل کا استعمال لازم نہ آتا ہو، اور
جس صورت میں مایہ مستعمل کا استعمال لازم آتا ہو وہ صورت ناجائز ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایک غرفۃٍ سے پہلے مضمضہ
اور پھر اسی باقی پانی سے استنشاق کرے توجائز ہے لیکن ایک چلو میں پانی لے کر اس سے استنشاق کرنے کے بعد
اسی پانی سے پھر دوبارہ استنشاق یا مضمضہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک بار استنشاق کرنے کے بعد چلو میں جو پانی باقی
رہ جاتا ہے وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے

قولہ و غسل یدک الیٰ الیٰ المرفق یہ غایت جمہور علماء برجن میں ائمہ اربعہ بھی ہیں، کے نزدیک منیا میں
داخل ہے اس میں امام زفر و داؤد ظاہری کا اختلاف مشہور ہے وہ کہتے ہیں غایت منیا سے خارج ہے، اور بعض
نے امام مالک کا یہی اس میں اختلاف نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

غایت کی دو قسمیں غایت استطاق و غایت امتداد | غایت کبھی منیا میں داخل ہوتی ہے اور کبھی
خارج، باب الصوم یعنی آیت کریمہ فیرا تئو
الصیام الی اللیل میں خارج ہے اور باب الوضو میں داخل ہے، قاعدہ اس کا یہ لکھا ہے کہ غایت کی دو قسمیں ہیں

۱۔ فصل کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ سے فارغ ہونے کے بعد استنشاق کیا جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ساتھ
ساتھ کیا جائے اس مسئلہ کو امام ابو داؤد نے آگے بل کر ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، باب الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق۔

غایت الاستطاق اور غایت الامتداد، اول میں غایت منیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاستطاق وہ کہلاتی ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے ہو کما فی الوضوء اس لئے کہ یہ کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المزایف میں ذکر غایت مافوق المرفق کو حکم غسل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو غسل یداً بطول ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاستطاق رکھا گیا ہے کہ مابعد الغائط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحب ہدایہ فرما رہے ہیں اذ لو لاھا لاستوعبت الوضیفة العکل، اور غایت الامتداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کیجاتی اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے نہ ہو جیسے ثوراتہما الصیام الی اللیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اول نہار سے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق اساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں الی اللیل جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ امتداد کے لئے ہے تاکہ اساک کا حکم آخر نہار تک ہو جائے یہاں اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق اساک ساعت سے بھی حاصل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد جاتا چاہئے کہ وضو میں یہ اختلاف مرفقین وکعبین دونوں ہی میں ہے، تیرا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وضو میں کعب سے کیا مراد ہے؟ جہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظام الناتیان بین الساق والقدم کا اور ہر رجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند معقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسمہ باندھنے کی جگہ) وہ وضو میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو معقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجر سے ایک وہم ہوا وہ یہ کہ انہوں نے امام محمد کی طرف بھی اس قول کو منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ عینی نے اس کو رد کیا ہے، غالباً حافظ کو مغالطہ باب الحج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذ العریض النعلین فلیبس الخفین ویقطعہما اسفل من الکعبین امام محمد نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد معقد الشراک ہے نہ کہ باب وضو میں۔

قولہ مسح راسہ جانتا چاہئے کہ مسح راس میں چار بخشیں ہیں، اول مسح راس کے مباحث اربعہ مقدار مفروض، ثانی تلیث مسح، ثالث مسح راس کے لئے ماہر جدید کا ایسا، رابع کیفیت مسح یعنی مسح راس کا طریقہ کیا ہے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں فقہاء کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہوران میں سے تین بحث اول مقدار مفروض ہیں، ۱۔ عند الخفیہ ربع راس یا مقدار ثلثہ اصابع من اصابع الید ۲۔

عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنی ما یطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک، بال ہی کیوں ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالک و احمد کے نزدیک مشہور قول کی بنا پر استیعاب راس واجب ہے، اور امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض راس کا مسح کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم راس کا مسح کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک مسح الثلث ہے حنفیہ کی دلیل میفر بن شعبہ کی حدیث ہے جو مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسح علی نامیتہا نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے جس میں مسح مقدم راس کے لفظ ہیں، ابن الہمام فرماتے ہیں مقدم راس اور ناصیہ اور ربع راس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز وامسحوا برؤسکم میں بآبعض کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیت وضو میں مسح راس مطلقاً مذکور ہے والمطلق یجری علی اطلاق، اس کا ایک جواب ابو یوسف نے یہ دیا ہے کہ آیت وضو میں مسح راس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجمل یعنی شکم کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یعنی مسح علی الناصیہ اس مجمل کا بیان ہے، لہذا مسح علی الناصیہ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے اور مامور بہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق مسح راس کے کئی فرد ہیں، مسح علی الکمل، مسح علی الثلثین، مسح علی النصف، مسح علی الثلث، مسح علی الربع، مسح علی الخمس، مسح علی السدس وغیرہ وغیرہ تو دیکھے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف مامور بہ کا ادا کرنے والا نہ آپ کے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان صورتوں میں مامور بہ مع شئی زائد کو ادا کرنے والا ہے حضور توجہ علامتہ المطلق فثبت ما قلناہ مالکیہ خایلہ فرماتے ہیں قرآن میں مسح راس کا حکم ہے واسبر الراس حقیقتاً فی العضو کذا یعنی راس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں وامسحوا برؤسکم میں بآبعض کے لئے نہیں ہے بلکہ زائد ہے، ابن القیم الحنبلی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض راس کے مسح پر اکتفا کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیہ پر مسح فرما کر باقی مسح کی تکمیل مسح علی العمام سے فرمائی۔

جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح راس میں توحید ہے، تثلیث مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعی و عطار کے نزدیک تثلیث مستحب ہے، اور ابن العربی نے ابن سیرین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح راس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافعیہ کا استدلال ان روایات مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے قوماً ثلاثاً ثلاثاً، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمان غنی کی بعض روایات جو ابو داؤد میں آگے آرہی ہیں ان میں تثلیث مسج کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں اس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایات مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی ہیں روایات مجملہ پر اور روایات مفصلہ مجملہ سے توحید مسج معلوم ہوتا ہے اور جن روایات مفصلہ میں مسج رأس میں تثلیث مذکور ہے وہ شکم ذیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمان کی احادیث صحیحہ اس بات پر دلالت ہیں کہ مسج رأس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمان کی جن دو حدیثوں میں تثلیث مسج مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سند میں عبدالرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سند میں عامر بن شقیق سے وہما ضعیفان کا حقیقہ شیخ شیحانی البذلہ علامہ شوکانی فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیث مسج کی احادیث درجہ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں و لوصح نہ محمول علی الاستیعاب لانهما مسجات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسج کی روایات صحیحہ نہیں ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسج کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعاب رأس ہے ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمائی جس میں ایک بار مسج رأس مذکور ہے، وضو پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من تراہذا علی هذا فقد اساء وظلم حافظ کہتے ہیں یہ روایت توحید مسج پر قوی دلیل ہے، حنفیہ کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ معمول ہے مسج بجاہ واحد پر، اور تثلیث مسج بجاہ واحد ایک روایت میں امام ابو حنیفہ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعی کے کہ وہ تثلیث مسج بثلاثہ مہیاؤ کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسج رأس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس بح الفارق ہے، اس لئے کہ مسج کی بناء تخفیف بہ ہے بخلاف غسل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مسج رأس کے لئے تجدید مار حنفیہ کے یہاں سنت ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تجدید مار واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبداللہ بن زید بن

بحث ثالث تجدید مار

عام کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسج رأس کی ابتداء مقدم رأس سے کی جاسیگی اور وکیع بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخر

بحث رابع کیفیت مسج

رأس سے ہوگی، اس پر ابن العربی شرح ترمذی میں فرماتے ہیں لا نعلم احداً قال بغيره، کہ وکیع بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے، حضرت شیخ عاصیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینی نے اس قول کو حسن بن صالح سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بصری سے منقول ہے، البدایۃ من الہامۃ یعنی مسح راس کی ابتداء وسط راس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط راس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم راس کی طرف لائے۔ اور پھر لوٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس مسئلہ کے دلائل عبدالشہ بن زید بن عامر کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے مسح راس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ مسح راس کے وقت میں بائیں اور ابھائیں کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ بائیں سے باطن اذین اور ابھائیں سے ظاہر اذین کا مسح کیا جائے، نیز ابتداء مسح میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا مسح کیا جائے، اور پھر جب استیعاب راس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو مسح میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا مسح انگلیوں سے اور جانبین کا مسح کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دوبار استعمال ہوگا گویا بار استعمال کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمام نے مسح کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو ترکیب ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو

قولنا شوغسل قدما الیمین و الیسار علیین میں اختلاف ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ غیبی کے قائل ہیں، اور بعض لوگ مسح رجبین کے قائل ہیں، اس کے لئے مصنف نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الرجل قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

قولنا لا یحدث فیہا نفسا یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضو کرنے کے بعد | شرح حدیث | دور کعت اس طرح پڑھے کہ جن میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گذشتہ سب

لہ ان کو حسن بن علی بھی کہتے ہیں، یہ نسبت الی الہد ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے حسن بن صالح بن صالح بن علی
لہ غالباً اس کا ماخذ وہ روایت ہے جو آگے ریش بنت معوذہ بن عفرار کی حدیث میں آرہی ہے جس کے الفاظ ہیں —

فمسح الرأس کل من قرن الشعر کل ناحیة لمنصب الشعر (حدیث)

گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اس حدیث میں وسادس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف تو یہ ہے کہ کونسے وسادس کی نفی مراد ہے وسادس اختیار یہ کی یا مطلق وسادس کی، کیونکہ وسادس دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیر اختیاری اکثر شراح جس میں امام نووی اور قاضی عیاض بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ وسادس اختیار یہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ وسادس غیر اختیار یہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تعالیٰ عن امتی ما دسوست بما صدوسہا ما لوعقل او تکلم بہا نیر مطلق وسادس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لا یکن اللہ نفسا الا وسعہا، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق وسادس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیر اختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعد اور ترتب ثواب مخصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقا وسادس نہ آئیں، خصوصی انعام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کونسے خیالات مراد ہیں، صرف مایتعلق بالدنیا یا مطلقا، اس میں قول راجح جس کو امام نووی و قاضی عیاض نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق وسادس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوة کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مایتعلق بامور الدنیا مراد ہیں، اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذی کی ایک روایت میں بشری من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لا جہز جیشی و انانی الصلوة کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجہیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا حدیثنا محمد بن المشنی یہ حضرت عثمان کی مذکورہ بالا حدیث کا طریق ثانی ہے، پہلی سند میں حمران سے روایت کرنے والے عطار تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابوسلمہ بن عبدالرحمن ہیں قولہ، فذکر نحوہ، ذکر کی ضمیر ابوسلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطار کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں، مصنف کی غرض ابوسلمہ اور عطار دونوں کی روایت کے الفاظ میں جو کمی و زیادتی ہو

لہ لیکن حضرت عمرؓ کے اس قول کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجہیز جیش میں مشغول رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجہیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرنا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثاً ہے عطار کی روایت میں مسح رأساً مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں غسل رجليں کو مجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور چوتھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قوضاً مثل وضوئی هذا ثم ابوسلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من قوضاً دون هذا کفاً ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں ثلثی رکعتیں ذکر تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنف نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدیثنا محمد بن داؤد الاقولیاتی بیضاۃ یہ حدیث عثمان کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمان کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی بلیکہ ہیں، جن کا نام عبداللہ بن عبد اللہ بن ابی بلیکہ ہے، یہ نسبت الی الجد ہے، بیضاۃ یعنی وہ برتن جس میں وضو کے بقدر پانی ہو۔

قولنا فاصغها علی یدک الیمنی یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا اس کا مقتضی یہ ہے کہ مار وضو کا برتن متوضی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضو کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بائیں ہوسکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قولنا فاصغها واذنیہا اس حدیث میں سج اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمان ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سلنے آجائے۔

مسح اذنین میں مسائلِ خلافیہ | مسح اذنین میں چار نکاتیں اختلافی ہیں، اول وظیفۃ اذنین کیا ہے، تجدید مار سنون ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزرہ اس ہیں۔

بحث اول، ائمہ اربعہ کے نزدیک وظیفۃ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہری کے نزدیک ان کا وظیفۃ غسل ہے، اور شعبی اور حسن بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ما قبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ، اور ما اذبر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور جو تھا قول اس میں الحق بن راہویہ کہ ہے وہ یہ کہتے ہیں

کہ اذین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما قبل من الاذین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ اور ما اذ بر من الاذین کا مسح رأس کے ساتھ ہوگا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذین سنت ہے، اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے، بحث ثالث، امام شافعی، امام مالک، امام احمد تینوں کے نزدیک مسح اذین کے لئے تجدید مار مسنون ہے، اور حنفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذین بہمہ الرأس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذین کے لئے تجدید مار ثابت نہیں ہے، اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذنان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما مسوحان لا مسحولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء مسوحہ میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جزو ہیں لہذا تجدید مار کی ضرورت نہیں، (قال ابن عبد البر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی حنفیہ کی دلیل ہے ۴ سوال یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تجدید مار مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب لکھا ہے اور فتح القدر میں لایستحب لکھا ہے اور یہی علامہ شامی کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہی کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لا بأس بہ لکھا ہے

بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذنان من الرأس، اور امام شافعی کے نزدیک عضوان مستقلان

۱ امام شافعی کا یہ مسلک متن ابوشجاع اور اس کی شرح اور انوار ساطعہ ۱۰۱ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالک کا یہ مسلک انوار ساطعہ ۱۰۱ ارشاد السالک اور کتاب الکافی ۱۰۱ لابن عبد البر میں لکھا ہے اور امام احمد کا یہ مذہب لروض المزیج اور انوار ساطعہ ۲۴۲ میں لکھا ہے۔

۲ لیکن متن ابوشجاع کے حاشیہ میں بحوالہ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذین کے لئے مار جدید لیا، ونصا ہذا روی العاکم من حدیث عبد اللہ بن مزید فی صفة وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم انما قوضا مسح اذنیہا بماء غیر الماء الذی مسح بہ الرأس قال العاقظ الذہبی صحیح

۳ جانتا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذین کے لئے تجدید مار کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درختار کے کلام سے بھی استحباب مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شامی نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذین بہمہ الرأس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور یہی انہوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید مار کو مستحب کہے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بقیہ مسائل)

اور داؤد ظاہری و امام زہری کے نزدیک الاذنان من الوجہ یعنی اذین چہرہ کا جزو ہیں :-
 امام شافعی دسیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ
 مستقل حضور ہوئے اور حدیث الاذنان من الراس کو مرفوعاً ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی
 تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالک و احمد فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزو راس ہیں،
 لیکن تجدید مارح اذین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام
 زہری دسیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدہ میں یہ دعا ثابت ہے سجدہ و جہی
 للذی خلقنا و شق سمس و بصرہ اس حدیث میں مسح اور بصرہ دونوں کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے،
 لہذا مسح و بصرہ چہرہ کا جزو ہوئے (کنذافی المنہل)

قولہ فغسل بطونہما و ظہورہما یہاں پر غسل سے مراد مسح ہے، اس لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے فصیح
 برأسہ و اذنیہ کہ اور غسل کا اطلاق مسح پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری اور امام زہری اس نقطہ سے اپنے
 مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذین تو چہرہ کے ساتھ
 ہوتا ہے نہ کہ مسح راس کے وقت، اور یہاں ذکر چل رہا ہے مسح راس کا۔

مثلیث مسح سے متعلق امام ابو داؤد کی رائے | قال ابو داؤد احادیث عثمان بن عفان انہ یؤذونہ ما قبل
 میں حدیث عثمان کے ایک طریق میں مسح رأسہ
 ثلاثاً آیا تھا، اس لئے یہاں مصنف اس پر تشبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح احادیث و سنو کے
 بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسح راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمان کی
 جس حدیث میں اس کے خلاف ہو گا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فانہ ذکرہ الموضوع انہ یہاں سے مصنف اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنف کا دعویٰ
 یہ ہے کہ حضرت عثمان کی تمام احادیث صحیحہ تو حدیث مسح پر دال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟
 جب کہ ان کی اکثر احادیث مسح راس کے بارے میں مطلق ہیں، مرثہ کی ان میں قید نہیں جو اسب، یہ اس
 لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسح راس پر پہنچتا
 ہے تو صرف مسح رأسہ کہتا ہے سوا کہ مسح راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا اس کو
 فی محل البیان ینید الجسر اس سے معلوم ہوا کہ مسح راس ایک بار ہے۔

(بقیہ گذشتہ) کام مستحب کیسے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت گنگوٹی نے اس کو صرف سباح لکھا ہے۔

تنبیہاً۔ حضرت عثمانؓ کی ایک گزشتہ روایت اور ایک آئندہ آنوالی روایت میں مسج رأسہ ثلاثاً کی تصریح ہے، اس بنا پر بعض شراح حدیث کو مصنف کے اس دعوے پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انہوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنف کی مراد کلمہ سے اکتزہا ہے وللاکثر حکم العکل، حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنف کی مراد تمام احادیث سے ان دو طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں، حضرت سہارنپوری بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنف کے دعوے پر یہ اشکال اس وقت صحیح تھا جب یہ دونوں طریق صحیح ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت صحیح تھا جب یا تو مصنف کا دعویٰ عام ہوتا صحاح کی قید اس میں نہوتی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہ صحیح ہوتیں۔

حدثنا ہارون بن عبد اللہ الخ مولى ربيع رأسه ثلاثاً اس پر کلام ابھی گزر چکا ہے قال ابو داؤد رواہ وکیع عن اسرائیل قال توضع ثلاثاً فقط مصنف کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی وضع رأسه ثلاثاً کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحییٰ بن آدم ہیں، مصنف فرما رہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف توضع ثلاثاً ہے اور وکیع کی روایت یحییٰ کی روایت سے راجح ہے کیونکہ وکیع یحییٰ سے اقویٰ ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحییٰ کی روایت عثمان کی احادیث صحیحہ کے خلاف ہے، جیسا کہ مصنف پہلے فرما چکے ہیں، ہماری اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ متن میں قسط سکون طار کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طار کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ کتاب میں لکھا ہے یہ کاتب کی غلطی ہے۔

حدثنا مسدد الخ اب تک حضرت عثمانؓ کی روایات چل رہی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنف نے حدیث عثمان کی طرح حدیث علی کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنف نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصم، مقدم بن معدیکرب، معاویہ بن ابی سفیان، ریح بنت معوذ بن عفرار، جدهطلو، عبداللہ بن عباس، ابو امامہ، چونکہ وضو کے اکثر مسائل مع اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنف کا طرز عمل یہ ہے کہ جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہوگی اسی کو لیں گے۔

قولنا عن عبد خیر یہ مخبرین میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا، لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے، ایسے ہی شخص کو مخبرم کہا جاتا ہے، حضرت علیؑ کے شاگردوں میں سے ہیں، انہوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کہ راتِ عید ہے آپ کی عمر کیا ہے؟ انہوں نے کہا عشرون و ماٹہ سنتا یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؑ کی حدیث عبد خیر اور ابو حنیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابوداؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حنیہ، زر بن عیش عبد الرحمن بن ابی یعلیٰ اور ابن عباس پانچ طرق سے ذکر کی ہے۔

قولنا وقد صلی یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آرہا ہے، یہ واقعہ مقام رحبہ کا ہے، جو کوزہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؑ کا دار الخلافہ کوزہ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت علیؑ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلے میں

صحابہ کرام میں تعلیم و حضور کا اہتمام

تشریف لائے اور ہم لوگوں سے وضو کا پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ وضو کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں مایرید الا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود وضو کرنا نہیں ہے بلکہ وضو کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، پنانچہ ایک برتن میں وضو کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ وضو کے غسل کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؑ کے وضو کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام کے یہاں وضو کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادنیٰ کتابیں حتیٰ کہ مشکوٰۃ اور دورہ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو وضو کا صحیح اور سنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے وضو کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابوداؤد باب غسل الجنابہ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یدین سات بار کرتے۔ ان کے شاگرد شعبہ بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کئے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادرکت وہ فرمانے لگے لا ام لک وما منعک ان تدری یعنی تیرا ناس جو کیوں نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں، محض خدمت تھوڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قوله فمغض ونثر من الكف الذي ياخذ فيه اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مغضہ اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مغضہ دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشاق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مغضہ کے بعد استنشاق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الكف اور كف سے استنشاق ہوتا ہے نہ کہ استنثار، استنثار تو اطراف اصابع سے ہوتا ہے، نیز پہلے گذر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشاق ہی کے معنی میں ہے،

حدثنا الحسن بن علي بن قولبة ثنا ساق قريظا من حديث ابي عوانة، ساق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے دراصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عوانہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مصنف فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عوانہ نے کی تھی۔

حدثنا محمد بن المثنى بن قولبة قال نا شعبة قال سمعت مالك بن عرفة بن علقمة، شعبہ خالد کے تیسرے شاگرد ہیں، مگر ان سے غلطی یہ ہوئی کہ

سند حدیث میں وہم شعبہ
انہوں نے اپنے استاذ کا نام بجائے خالد بن علقمہ کے مالک بن عرفطہ بیان کیا، شعبہ کی یہ روایت نسائی میں بھی اسی طرح ہے، امام نسائی نے اپنی عادت سترمہ کے مطابق فرمایا قال ابو عبد الرحمن هذا خطأ والصواب خالد بن علقمة، اور امام ترمذی نے بھی جامع ترمذی میں اس پر تشبیہ فرمائی ہے اور انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابو عوانہ جو خالد کے دوسرے شاگرد ہیں، ان سے یہ لفظ دونوں طرح مروی ہے عن خالد بن علقمة بھی اور عن مالك بن عرفة بھی، حضرت سہارنپوری نے بذل میں لکھا ہے ابو عوانہ بشرود میں اپنے استاذ کا نام صحیح ذکر کیا کرتے تھے، یعنی خالد بن علقمہ، پھر جب کسی نے ان سے یہ کہا کہ شعبہ تو بجائے اس کے مالک بن عرفطہ کہتے ہیں تو انہوں نے شعبہ کے اتباع میں مالک بن عرفطہ کہنا شروع کر دیا، اور یہ کہا شعبتا اعلم مني، ابو داؤد کی اس روایت میں ابو عوانہ

لہ یہاں پر شیخ احمد محمد شاہ نے حاشیہ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاذ کا بھی صحیح نام یاد ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ جیسے راوی حدیث بلکہ امام حدیث سے مستبعد ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ مالک بن عرفطہ کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ صحیح ہے لیکن تمام محدثین وہم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عرفطہ نام کا کوئی راوی کتب اسماہ رجال میں ملتا بھی نہیں، والشرائع بالصواب۔

نے اپنے استاد کا نام میچ ذکر کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے رجوع سے رجوع کر لیا۔
 قال سَأَيْتَ عَلِيًّا ابْنِي بَكْرِي فَقَعْدَ عَلِيٍّ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کرسی کا رواج صحابہ ہی کے زمانے سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضور کے کرسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے
 فاتی بکرسی، حسب قوائمه، حدیداً، فقعد علیہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تفریح کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے ومع کرسیہ السموات والارض (الایۃ)

قولہ ثم مضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان وصل بھی میں آرہا ہے، شافیہ کے یہاں تو یہی اولیٰ ہے، خفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؑ کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوئی چلی آرہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ اور مرجوح ہوا، اور اگر صحیح مان لیا جائے تو بیان جواز پر محمول ہو سکتا ہے۔

لفظ حدیث حتی لما یقطر کی شرح | حدیث عثمان بن ابی شیبہ الخ قولہ ومع رأسه حتی
 لما یقطر یعنی آپ اپنے سر کا مسح (بار بار) کرتے رہے یہاں تک کہ (قریب تھا کہ پانی ٹپکے) ٹپکے نہیں ٹپکا، اس عبارت کا ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اول تو اس لئے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ دعا کا استعمال ایسی شئی کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع الحاصل ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن ہے۔

لیکن چونکہ احادیث صحیحہ سے توحید مسح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجا سکی کہ حتی بمعنی تا اور لما بمعنی لم ہے ای مسح رأسه فلما یقطر اور نفی تعاطر اس بات پر دال ہوگی کہ مسح خفیف طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر مسح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے خصوصاً بمیابہ بیدقہ جس کے شافیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تعاطر کا قوی امکان ہے افادہ استاذنا مولانا محمد اسماعیل

لہ قال الحافظ فی التقریب فی ترجمہ خالد بن علقمہ وکان شعبہ بہم فی اسمہ داسم ابیہ فیقول مالک بن عرفطہ درجیع ابو عوانہ الیہ ثم رجع عنہ

مضمون حدیث اور اس میں بعض اشکال و جواب

حدیثنا عبد العزيز بن يحيى الحراني
قولنا وقت اهرق الماء یعنی حضرت

ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضو کا پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

یہاں پر دو اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے، لا يقول احدكم اهرق الماء ولكن يقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اهرققت (انماء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے ابول، اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طبرانی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے، بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کنایہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کنایہ ذکر کرنا اولیٰ ہے، قلت وهذا كما يقال ما خرج من السيلين۔

دوسرا اشکال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھائیے، کیا ابن عباسؓ نے براہ راست حضور کو کبھی وضو کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینکڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضو ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گزاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضو کر کے نہ دکھاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھائیے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضو کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت اذکار تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قولنا فضرب جبها علی وجهہا یعنی حضرت علیؓ نے دونوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا، جس کو چھپکے مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضو میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو لطم کہتے ہیں خلاف ادب ہے جیسا کہ فقہار نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان جیسے محدث نے اس حدیث پر اسکی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا جاب استجاب صك الوجد بالساء ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب الماء کنایہ ہے صب الماء سے، اور ضرب کے متبادر معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابل عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لئے گاہے ایسا بھی کیا، ہو صرف خلاف ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہر

مسح اذنین میں اسحق بن راہویہ کا مستدل اور اسحق کلام | قولہ شعر الفقہ اہم ما قبل
من اذنین یہ ایک دوسری نئی

بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے غسل وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا لقمہ بنایا یعنی جس طرح لقمہ کو مسخ
میں داخل کرتے ہیں اسی طرح اہم میں کو اذنین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ نے ما قبل من الاذنین کا
مسح غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیسا کہ اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہوگا کہ
آپ نے احياناً بیان جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو روایات کثیرہ و شہیرہ میں آتا ہے،
علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسح اذنین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل
ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما قبل من الاذنین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت
سہارنپوریؒ نے بدل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف ترانگوٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسل اذنین ثابت
ہیں ہوتا، بلکہ مسح ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حدیث اسحق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی و حسن بن صالح کی، مسح اذنین
کے اختلافات قریب میں گذر چکے۔

قولہ شعر اخذ بکفنا الیمنی قبضتہ من ماء نصیبہا علی ناصیتہ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی
بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے تین بار غسل وجہ فرمانے کے بعد چوتھی مرتبہ دائیں ہاتھ کی چلو میں پانی لے کر اس کو
پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تثلث غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی
قائل نہیں۔

امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد | اس کا اور گذشتہ دائرہ آنے والے سب اشکالات کا
اور اس پر حضرت کا اشکال | ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی
تضعیف کی ہے، چنانچہ مندرجہ کتب میں وضع مقال امام
ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انہوں نے اس حدیث کی تضعیف کی،

سے حضرت نے بدل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر
ضعیف کیوں ہے، حضرت نے بدل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلا اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر
عرض کرتا ہے کہ اہل اصول نے اس بات کی تفریح کی ہے کہ ثقات رواۃ صحیح حدیث کو مستلزم نہیں صحیح حدیث کے لئے اور
بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہو سکتی ہے، اس حدیث میں بہت
سی باتیں خلاف مہمود اور شاذ ہیں، اس بنا پر اس کو ضعیف کہنا درست ہوگا ویسے بھی حضرات امام بخاریؒ ناقدین میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا یہ تکمیل وضو کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریداً تھا یعنی محض چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر ہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی مرتبہ آپ نے مقدم راس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہار کے اس قول کی کہ آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوئے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا بھی کچھ حصہ دھو لے استیعاب وجہ کے قصد سے

حدیث سے مسح رجلین پر استدلال اور اسکے جوابات | قوله فضرب بها علی رجلي وفيها النعل یعنی حضرت علیؑ نے بغیر جوتے نکالے

پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لپ پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر کیا، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لپ پانی سے دھور ہے، میں باوجود یکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قدین کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قدین پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابھی قریب میں اوپر گزرا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسل رجلین کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؑ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایات صحیحہ کثیرہ سے غسل رجلین ثابت ہے، لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے نسخ کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے آکر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا، بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قدین پر نہیں تھا بلکہ جورین پر تھا، گو یہاں پر جورین مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قوله قال قلت وفي النعلين انما اس میں شرح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال و جواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبید اللہ خولانی کے درمیان ہے عبید اللہ اپنے استاد ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود نعلین کے غسل قدین کیا، انھوں نے کہاں ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال و جواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشاء تعجب ہے کہ اس سے مسح رجلین کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال و جواب حضرت علیؑ و ابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء و مرتین میں آ رہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غلن قدین فی الغلین موجود ہے تو پھر جریمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے، اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال اول کو اختیار کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمون روایت سے ذہول ہو گیا ہو۔

قول ابو داؤد کی تشریح | قال ابو داؤد وحديث ابن جريم عن شيبته ^{۱۲} میرے نزدیک یہ مثال ابو داؤد خصوصیت رکھتا ہے، مشکل اور مغلق ہے، محتاج توضیح ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں کسی طریق میں مسح برأس ثلاثاً مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنف نے فرما رہے ہیں کہ حدیث علیؓ کا ایک طریق اور ہے جو اب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریق ابن جریج اس کو یہاں تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأس مرة ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسح برأس ثلاثاً ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنف نے یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسح برأس مرة مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گذشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی توحید مسح ہی مذکور ہے، لہذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جاننا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاذ اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاذ دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جريم عن شيبته

۱۲ مصنف نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق و اسانید سے ما قبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے، مصنف تعلیقاً اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسح برأس مرة ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسح برأس ثلاثاً ذکر کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علیؓ کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسح برأس مرة ہے، اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر، لہذا حدیث علیؓ میں صحیح اور راجح مسح برأس مرة ہوا نہ کہ ثلاثاً، جیسا کہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ صحیح مسح برأس مرة ہی ہے، کما تقدم، تصریح بذکر عن المصنف، اس حاشیہ سے مقصود صرف فرید توضیح مقام ہے، ۱۲ منہ

عن ابی جعفر عن ابیہما عن جدہ عن علی اور ابن وہب کی اس طرح عن ابن وہب عن ابن جریج عن محمد بن علی بن حسین عن ابیہما عن جدہ عن علی، حجاج کی روایت کی امام نسائی نے تخریج کی ہے اور ابن وہب کی روایت کی تہمتی نے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، اور ابوداؤد کی حضرت علیؑ کی گزشتہ روایات توحید صحیح میں حدیث ابن جریج عن شیبہ کے مشابہ ہیں اور حدیث ابن جریج عن محمد بن علی کے مخالف ہیں کیونکہ حدیث ابن جریج عن محمد بن علی میں تثلیث صحیح مذکور ہے۔

ہماری اس جملہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے اس کلام میں حدیث ابن جریج عن شیبہ جس کے راوی حجاج بن محمد ہیں وہ مشابہ ہے اور گزشتہ روایات علی مشابہہ اور وجہ تشبیہ توحید صحیح ہے، اور یہ وجہ شبہ حدیث ابن جریج عن محمد علی میں جس کو مصنفؒ نے بعد میں ذکر کیا ہے، نہیں پائی جا رہی ہے اگلے وہ مرجوح ہے۔

ع ۲ مسانید عبداللہ بن زید بن عاصمؓ | حدیث عبداللہ بن سلمتہ یہاں سے عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی مسانید کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔

قولہ انہ قال لعبداللہ بن زید وهو جد عمرو بن یحییٰ المازنی یعنی عمرو بن یحییٰ روایت کرتے ہیں اپنے باپ یحییٰ سے کہ یحییٰ نے عبداللہ بن زید سے سوال کیا: سوال آگے مذکور ہے هل تستطيع ان تری فی انہ کیا آپ مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضور کر کے دکھلا سکتے ہیں۔

عبداللہ بن زید سے سوال کرنے والے شخص کی تعیین میں اختلاف روایات

ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبداللہ بن زید سے حضور کا طریقہ معلوم کرنے والے یحییٰ ہیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں اس حدیث میں ایک مشہور بحث تو یہ ہے کہ سائل کون ہے؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ وہو جد عمرو بن یحییٰ میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے اور عمرو بن یحییٰ کا دادا کس کو کہا جا رہا ہے؟ اول جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سائل یحییٰ ہیں، اور موطا امام محمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے دادا یعنی ابوالحسن ہیں، اور بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے چچا عمرو بن ابی الحسن ہیں، نیز بخاری کی ایک روایت میں انہ من جلا قال لعبداللہ ہے یعنی سائل رجل بہم ہے اس کی تعیین نہیں، اس کو سمجھنے کے لئے عمرو بن یحییٰ کا سلسلہ نسب معلوم ہونا



مذکور ہے اور وہ اس طرح ہے۔

حافظ ابن حجر چونکہ شارح بخاری ہیں، اس لئے انہوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاری کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایات مختلفہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابوالحسن اور عمرو بن ابی الحسن اور یحییٰ تینوں موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عامر سے سوال کیا، لہذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابوالحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت اس وجہ سے کر دی گئی کہ وہ بوقت سوال مجلس میں موجود تھے۔

ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح | دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ

ہو کی ضمیر عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جن کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عامر عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیے کہ موطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہ اسی طرح ہیں لہذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راوی سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان مرحلاً قال لعبداللہ بن زید وہو جد عمرو بن یحییٰ اس روایت سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جا رہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذر ہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہو رہا ہے، فالحمدا للہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورت حال معلوم ہو گئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرت نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی الغیض السمانی میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل بھما وادبہ یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی القبل یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

لہ شرح موطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالک ہی سے ہوا، امام مالک اس سند کے راوی ہیں انہوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا، اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالک ہیں اور بعض اکابر جو مشہور علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوئے چنانچہ انہوں نے ہو کی ضمیر عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کی اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقع نہ دادا ہیں نہ نانا۔

الی الذبر یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اور جہاں میں باقاعدہ کے لئے ہے لہذا ترجمہ ہوگا لائے دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف اور لے گئے دونوں ہاتھوں کو پیچھے کی طرف، اگلے جملہ میں اسی اقبال و ادبار کی ترتیب مذکور ہے۔

قولہ بدا بمقدم رأسہ یعنی مسح رأس کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے کی، سر کے اگلے حصہ پر دونوں ہاتھ رکھ کر ان کو

کیفیت مسح رأس میں دلیل جمہور

پیچھے کی طرف لے گئے یہ تو ادبار ہوا، ثم رداً لهما الى المكان الذي بدأ منه یہ اقبال ہوا، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح رأس کی ابتداء مقدم رأس سے ہوگی جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، نیز تفسیر راوی سے معلوم ہوا کہ لفظ اقبل جہاں گو ذکر میں مقدم ہے، لیکن وجود میں وہ مؤخر ہے، اور ادبر اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن وجوداً مقدم ہے، اور اس میں من حیث العربیۃ کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ واو ترتیب کے لئے نہیں آتا اور یہاں اقبال و ادبار کو واو کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ مسح رأس میں چار بخشیں ہیں ان میں ایک بحث کیفیت مسح کی تھی امام ترمذی نے مسح رأس کی کیفیت کے سلسلہ میں دو باب قائم کئے ایک باب میں مسلک جمہور یعنی بدایۃ بمقدم الرأس کو بیان فرمایا، اور دوسرے باب میں مستقلاً بدایۃ بمؤخر الرأس کو بیان کیا، اور اس دوسرے باب میں انہوں نے زینع بنت معوذ بن غفران کی روایت ذکر فرمائی جو آگے ابو داؤد میں بھی آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسہ مرتین یبدأ بمؤخر رأسہ یہ حدیث زینع، ویسع بن الجراح کے مسلک کی دلیل ہے، اور جمہور کی دلیل عبداللہ بن زید بن عاصم کی یہ حدیث ہے، امام ترمذی نے فرمایا حدیث عبداللہ بن زید بن عاصم صحیح، لہذا حدیث زینع جو جمہور کے خلاف ہے وہ مرجوح اور ضعیف ہے، بظاہر وہ روایت غلط فہمی پر مبنی ہے، روایت کے اصل الفاظ اقبل جہا و ادبہ تھے، اقبال چونکہ پہلے مذکور ہے اور ادبار بعد میں کسی راوی نے یہ سمجھا ہوگا کہ جس طرح اقبال لفظاً مقدم ہے شاید وجوداً بھی مقدم ہو، اس غلط فہمی کے پیش نظر اس نے روایت اس طرح نقل کی یبدأ بمؤخر رأسہ اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت مسح کی ابتداء مؤخر رأس سے فرمائی ہو، بیان جواز کے لئے۔

نیز اس حدیث زینع میں ایک چیز اور قابل اشکال ہے یعنی مسح برأسہ مرتین یہ بھی بظاہر وہی غلط فہمی ہے کہ راوی نے اقبال و ادبار دونوں کو مستقل شمار کر کے مرتین کہہ دیا، حالانکہ اقبال و ادبار سے مقصود تکرار نہیں ہے بلکہ استیعاب رأس مقصود ہے، لہذا اس حدیث میں دو وہم ہوئے۔

حدثنا مسدد بن مفضل و استثنیٰ من کف واحدۃ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ اس سے مقصود تخصیص کف ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمضہ کیا اسی سے استنشاق کیا یعنی کف یعنی بخلاف استنشاق کے کہ وہ بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ وحدت مار کو بیان کرنا ہے کہ ایک چلو میں پانی لے کر اسی سے

مضمونہ اور استنطاق دونوں کیا یعنی وصل بین المضمونہ والاستنطاق کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے گو خلاف اولیٰ ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

مسح رأس کے لئے تجدید مار کی بحث | حدیثنا احمد بن عمرو قال: قولنا مسح رأسه، بماءٍ غیر فضل یدینہ، یعنی مسح رأس مار جدید سے کیا، ہاتھوں پر پکی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسح رأس کے لئے تجدید مار ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدید مار ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایات حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدید مار ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدید مار نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نووی فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدید مار والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسح رأس جائز نہیں، کیونکہ اس حدیث سے مسح رأس کے لئے تجدید مار کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری و شرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا نفس فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نووی کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدید مار والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہئے کہ حدیث الباب یعنی عبداللہ بن زید بن عامر کی حدیث کے راوی حبان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن ہبیرہ ہیں امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بماءٍ غیر فضل یدینہ، اور ابن ہبیرہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بماءٍ غیر فضل یدینہ، غیر بمعنی بقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضل یدینہ ماغیر سے بدل واقع ہوا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے شترق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن ہبیرہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذی نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت اصح ہے اور ابن ہبیرہ ضعیف ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابن ہبیرہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابو داؤد میں آگے آرہی ہے یعنی حدیث زینح بنت معوذ جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسه من فضل ماءٍ کان فی یدہ جو حنفیہ کی صریح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدید مار مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں ہم خود سنیت تجدید مار کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید والی

روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقی نے فضل ماہ والی روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ نے مسحِ راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے مسحِ راس فرمایا، سبحان اللہ! جو آپ ترکی ترکی،

غسلِ رجلین میں تہلیل کی قید ہے کہ نہیں؟ | قولہ وغسل رجلین، حتی انقاهما، اب تک روایات میں غسلِ رجلین کے بارے میں

ثلاثاً کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی انقاهما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو بالکل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسلِ رجلین میں تہلیل کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود ارتقا ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثاً وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

مسانیدِ مقدم بن معدیکریٹ | حدثنا احمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے مصنف

روایات کے اعتبار سے جو تھے صحابی ہیں قولہ ثم تمضمض واستنشق اس حدیث میں مضمضہ واستنشق غسلِ وجہ اور یدین کے بعد آیا ہے جو ترتیبِ سنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخِ الوداؤد مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیبِ سنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے، بہر حال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شاذ ہے اور روایات شہیرہ مجموعہ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات راجح اور یہ مرجوح ہوگی اور عمل راجح پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بگاہے بیانِ جواز کے لئے ترتیبِ سنون کے خلاف کیا ہو، اس لئے کہ اعضاءِ حضور کے درمیان ترتیبِ خفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلافِ مذہب ہونے کی وجہ سے بیانِ جواز پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا متعین ہے۔

ترتیب فی الوضو میں مذاہبِ ائمہ اور ان کے دلائل | شافعیہ وحنابلہ وجوبِ ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کی جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیان جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تالیث صرف سنت ہے، آپ نے بیان جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے ابدأً بعبادۃ اللہ، گو یہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

نیز آیت وضو میں اعضاء مغسولہ کے پنج میں عضو مسح کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاء مغسولہ سب کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضو مسح کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلاف جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو مقتضی ہے، ورنہ بلا فائدہ و نکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کرتے تفریق المتجانسین لا یر تکبب العرب الا لفائدة، اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوب ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاء وضو کے درمیان جو لفظ مشہور ہے (جو ترتیب پر دل ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے، بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے وضو مرتباً فرمائی اور مجرد فعل وجوب کو مقتضی نہیں ہے، اول تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے وضو فرمائی ہے، چنانچہ زیر بحث حدیث اس کے لئے شاید عدل ہے۔

نیز آیت کریمہ میں اعضاء وضو کو گو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرف واو ہے اعضاء وضو میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واو کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فار آیت وضو کے شروع میں لائی گئی ہے اذا قمتموا الى الصلوة فاغسلوا الایۃ جس کا تعلق مجموع وضو سے ہے، یعنی یہ کہ وضو کا تحقق ارادہ قیام الی الصلوة کے بعد ہونا چاہئے تو اس فار سے قیام الی الصلوة اور وضو کے درمیان ترتیب مستفاد ہو رہی ہے، آپس میں اعضاء وضو کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

رہی بات تفریق المتجانسین کی تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زنجشیری نے بیان کیا و اللہ اعلم وہ یہ کہ مسح رأس کو غسل رجلین پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تشبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسل رجلین میں پانی کم استعمال کیا جائے، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، جتنا برتن میں بچ جاتا ہے، سب بلا ضرورت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہذا آیت کریمہ میں غسل رجلین کو ذکر کرنے سے قبل مسح رأس کو ذکر کیا گیا گویا تفصیل مار کی طرف

اشارہ کیا گیا، کج میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمد للہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائل و ضور اختلافی و غیر اختلافی سب آگے ہیں، ایک دو مسئلے اور ہمارے ذہن میں آرہے ہیں جن کا یہاں ذکر کر دینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت صغریٰ و کبریٰ دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور احناف کے یہاں صرف سنت یا مستحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے ذیل میں گذر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاة فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تفریح الوضوء لہذا اس پر کلام وہیں ہو جائے گا۔

۳۔ دلک، مالکیہ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں دلک یعنی امر ارا لید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوتی مالکیہ

دلک فی الوضوء میں مسک مالکیہ کی تحقیق

الشرح البکیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دلک یعنی امر ارا لید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں آفاضة الماء اور غسل، بغیر امر ارا لید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ آفاضة الماء ہے اور مامور بہ وضوء میں غسل ہے نہ کہ آفاضة الماء، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہریا حوض میں غوطہ لگائے اور دلک نہ کرے تو طہارت حاصل نہوگی، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہو جائے گی۔

ابن عبد البر نے کتاب الکافی میں اسی قول کو امام مالک کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انہوں نے امام مالک کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہو جائے گا اگرچہ امر ارا لید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک فرائض وضوء کی اعداد

صاوی حاشیہ جلالین میں آیت وضوء کے ذیل میں لکھا ہے کہ فرائض وضوء حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضوء میں مذکور ہیں یعنی غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس اور شافعیہ کے یہاں فرائض وضوء کل چھ ہیں، چار تو وہی فرائض قرآنیہ (یعنی جو آیت وضوء میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فرائض وضوء سات ہیں، الاربعۃ القرآنیہ اور نیت، موالاة، دلک (صاوی) میں کہتا ہوں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے، فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتویں چیز دلک ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (کافی زاد المستمع للحنابلہ)

حدثنا محمود بن خالد الخزاز قال بلغ مسج رأسها یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے کرتے مسج رأس پر پہنچے تو مسج اس طرح کیا جو آگے مذکور ہے، یہاں پر لفظ مسج مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے بناء بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اولیٰ یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے، جس کو مصنف نے پورا پورا ذکر کر دیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ کے قائل مصنف ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدم بن معدیکرب بن جب روایت بیان کرتے ہوئے مسج رأس پر پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کتبہ علی مقدم رأسہ اس مطلب کا مقتضی یہ ہے کہ مصنف نے روایت ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنف ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات مفصلہ میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول راجح ہے مراجعت الی الکتب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولنا وضع کتبہ علی مقدم رأسہ فامرہما حتی بلغ القفا اسی طرح کا لفظ آگے چل کر جہ ظلمہ کی روایت میں بھی آ رہا ہے، جس کے لفظ ہیں مسج رأسہ مرہا واحداً حتی بلغ القفا وهو اول القفا۔

اس لفظ سے بعض علماء نے مسج الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے معنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے

مسج رقبہ میں اختلافِ ائمہ

مسج رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمد کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسج رقبہ کو مستحبات و آداب وضو میں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نووی نے لکھا ہے کہ مسج رقبہ بدعت ہے لعنیت عن الشافعی، دوسرے علماء نے امام نووی کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسج الرقبۃ امان من الغل یوم القیامت حدیث ضعیف ہے اور امام نووی نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولانا عبدالحی لکھنوی کا ایک مستقل رسالہ تحفۃ الطلبة فی مسج الرقبہ کے نام سے ہے، البتہ مسج الحلقوم کا کوئی قائل نہیں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسج عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدثنا محمود بن خالد یہ مقدم بن معدیکرب کی حدیث کا ایک اور طریق ہے، اس کو مصنف اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے وادخل اصابعہ فی صباخ اذنیہ اصابع کا لفظ گوج ہے لیکن اس سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ رزیع بنت معوذ کی روایت میں آگے آ رہا ہے فادخل اصابعہ فی جحری اذنیہ اور اصبعین سے مراد سباحتین ہیں جیسا کہ باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً میں آ رہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین کا مسج ابہا میں سے اور باطن اذنین کا مسج سباحتین سے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہار الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک تو باطن اذین ہے، دوسرے مہا رخ اذین، شرح حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ رُبیح کی روایت میں فادخل اصعب فی مخری اذنیہ کی شرح حضرت نے بذل میں اصعبین کی تفسیر سباحتین اور تحریرین کی تفسیر مہا رخین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہائے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطن اذین کا مسح سباحتین سے، اور مہا رخ اذین میں خضر کو داخل کیا جائے۔

۵ مسانید معاویہ | حدثنا مؤمل بن الفضل الی۔ قولنا فلما بلغ رأسنا غرفا غرقت، یہ اس باب کے پانچویں صحابی حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہؓ جب وضو کرتے کرتے مسح راس پر پہنچے تو انہوں نے ایسا کیا کہ داہنے ہاتھ میں ایک چلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے پیچ پر ڈالا، یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکا یا ٹپکنے کے قریب ہو گیا، پھر اس پانی سے اپنے سر کا بالاسٹیغاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، چلو میں پانی لینا غسل کے لئے، ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الغسل عن المسح پر کلام | حضرت سہارنپور کی بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شراح نے کچھ نہیں لکھا

البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسل مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، چنانچہ فقہانے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسح راس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ ضلی سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ یعنی اجزاء الغسل عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدم جواز لیکن عدم جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امر الید نہ پایا جائے، اور اگر امر الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے اور ابن رسلان نے امام الحرمین سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لان الغسل فوق المسح، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدم کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن مسح عدم کراہت ہے۔

تحقیق | اس کے بعد جانا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے فتلقاھا بشمالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو ایک تادریق | پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بذل میں کچھ لکھا نہیں ہے، البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے لئلا یدب الماء حضرت کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے بائیں میں الٹا مراد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلو میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بائیں ہاتھ بھی شامل کر لیا تاکہ پانی ضائع نہ ہو سکے۔ یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضرات شراح کی رائے سے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسلِ راس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ اتھاذا شعر کی تھی آپ ذوجتہ تھے، نیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے ڈھنی (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بائیں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی نہ رہا ہو گا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تغلیب المار تغلیب مار کے لئے ہو، کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بائیں میں لیا، ہذا ما عندی۔

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قولہ و غسل رجليہ بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ غسلِ رجليں کیا انگنت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قال کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسلِ رجليہ مطلقاً کہا بغیر ذکر عدد کے، غسلِ رجليں کے بعد عدد ذکر نہیں کیا بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاثاً ثلاثاً کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی روایتہ غسلِ رجليں میں تثلیث کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

حدثنا سعد الخ۔ قولہ عن الربیع بنت معوذ

علاء مسانید ربيع بنت معوذ بن عفرار

کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

ربیع کی جدہ عفرار کے کچھ حالات

جانتا چاہئے کہ ربیع کے والد معوذ بھی صحابی ہیں اور عفرار معوذ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام ہے یہ بھی صحابیہ ہیں اور معوذ کے والد کا نام حارث بن رفاع ہے، معوذ مشہور صحابی ہیں، قائلین ابو جہل میں ان کا شمار ہے، جنگِ بدر میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قتل ابو جہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عفرار بہت مبارک خاتون ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ پہلے حارث بن رفاع کے نکاح میں تھیں، حارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے معاذ، معوذ، عوف، پھر حارث کے بعد انھوں نے بکیر بن یاسیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، ایاس، عاقل، خالد، عامر کل سات بیٹے ہو گئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگِ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، معوذ اور عفرار سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات ضمناً آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی توزیع صحابہ ہیں۔

میرے والد صاحب فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولانا محمد الیاس صاحب نور الثمر قدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہئے، بظاہر حضرت کا منشا یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہئے، شاید حضرت کے ذہن میں نہ ہو کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن بکیر بن یلیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفرار۔

زیع کی حدیث میں دو ایک ہاتھ غلاف مہود ہیں چنانچہ مضمضہ واستنشاق کا ذکر غسل وجر کے بعد ہے مسج برأسہ مرتین ہے، نیز مسج رأس کی ابتداء مؤخر رأس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن عامرؓ کی روایت کے ذیل میں کر چکے یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولہ یغیتر بعض معانی بشر، یغیر کی ضمیر سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کر دیا، بعینہ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیث زیع کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن المفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنف کی غرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرتا ہے۔

حدثنا قتیبہ بن سعید الخ۔ قولہ فمسح الراضی کلم من فرق الشعر یہ حدیث زیع میں ابن عجلان کا طریق ہے اس میں مسح رأس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں مسح رأس کے مباحثہ اربوعہ کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

یہاں پر نسخ مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے من فرق الشعر، اور ایک

الفاظ متن کی شرح اور حل

نسخہ میں ہے من فرق الشعر اور ایک میں ہے من فوق الشعر ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسح رأس کی ابتداء سر کے بیچ سے کی جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا کہ یہ حسن بصریؒ کا مذہب ہے کہ مسح رأس کی ابتداء وسطاً رأس سے کی جائے مُنْصَباً لَشَعْرٍ میں لام الی کے معنی میں ہے ای الی مُنْصَباً لَشَعْرٍ اور منصب بمعنی محل انصباب، انصباب کے معنی جھکنا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا مسح کیا، تاکہ بال مسح رأس کی وجہ سے پر آگندہ اور منتشر نہوں۔

حضرت امام احمد بن حنبل سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ عورت اور وہ شخص جس کے بال بڑے بڑے ہوں وہ مسخ کیسے کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر چاہے تو اس طرح کرے جس طرح زینح بنت معوذ کی روایت میں آتا ہے۔ بہر حال مسخ کا یہ طریقہ جائز ہے۔ اور بظاہر بیان جواز ہی کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، دراصل ہمارے دین اور شریعت میں بڑی سہولتیں ہیں، مگر ان ہی سہولتوں کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو منقول اور ثابت ہوں اپنی طرف سے نہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد الخ - قوله وصدغية واذنية، صدغ كذا وتفسيره في كذا الخ، اي كذا الخ والاذن والعين من كذا الخ، اور دوسری تفسیر اس کی ہے ما بين الاذن والناصية یعنی سر کا وہ حصہ جو کان اور پیشانی کے درمیان ہے، معنی اول کے اعتبار سے صدغ حد و جبہ میں داخل ہے، اور معنی ثانی کے اعتبار سے حد و جبہ سے خارج اور حد راس میں داخل ہے نیز صدغ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو اس جگہ آجاتے ہیں یعنی زلفیں، صدغین کا مسخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل مسخ راس اور اس کے استیعاب کے لئے فرمایا

حدثنا مسدد الخ - قوله ومسح برأسه من فضل ما كان في يده اس پر بحث عبداللہ بن زید بن عامر کی حدیث کے ذیل میں گذر چکی، جہاں پر آیا تھا ومسح رأسه بما في غير فضل يديه

حدثنا محمد بن عيسى الخ - قوله عن جده یہ ساتویں صحابی جد طلحہ کی حدیث شروع ہو رہی ہے، یہ روایت سننا ضعیف ہے اس لئے کہ لیث بن ابی سلیم ضعیف ہیں، طلحہ بن مصرف کے باپ جن سے وہ روایت کر رہے ہیں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں عن جده میں ضمیر طلحہ کی طرف راجع ہے، جد طلحہ کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کعب بن عمرو وقبیل عمرو بن کعب اور بعض علماء کو ان کے صحابی ہونے میں کلام ہے۔

قوله حتى بلغ انقذال وهو اول التقاء اس سے بعض علماء نے مسخ رقبہ کے استحباب پر استدلال کیا ہے جیسا کہ اس پر تفصیلی کلام مقدم بن معدیکرب کی حدیث میں آچکا ہے۔

قال ابو داود سمعت احمد يقول الخ اس حدیث پر جو کلام ہے اس کو مصنف بیان فرما رہے ہیں یہاں پر جو جملہ ہے اس میں ترکیب نحو کی کے اعتبار سے اغلاق ہے، یا یہ کہئے کہ اس میں تعقید لفظی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں تقدم و تاخر ہے، اصل عبارت ایسے ہونی چاہئے تھی قال احمد زعموا ان ابن عيسى كان ينكره، امام احمد فرماتے ہیں علماء یوں کہتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ اس حدیث کا انکار کرتے تھے، ویقول آئش هذا یہ لفظ ائی شیخ کا مخفف ہے، سفیان بن عیینہ نے اس حدیث پر جو کلام کیا ہے یہ اس کا بیان ہے، ایش هذا میں ہا کا اشارہ سند کے اس ٹکڑے کی طرف ہے جو آگے خود عبارت میں مذکور ہے یعنی طلحہ بن مصرف من ابیه من جده۔

گویا ابن عیینہ کا اشکال اس سند پر ہے، اب جو حدیث بھی اس سند سے مروی ہوگی اس پر یہ اشکال ہوگا، موجب اشکال اس سند میں کیا امر ہے، شرح میں لکھا ہے کہ وہ طلحہ کے والد کا جھول ہونا ہے جیسا کہ ہم پہلے کہے چکے ہیں کہ طلحہ کے باپ جھول ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کو جد طلحہ کے صحابی ہونے میں تردد ہے، اس کے بعد مصنف نے ابن عباس کی حدیث ذکر کی ہے جس میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔

۹۔ **مسند ابوامامہ** | حدیثنا سلیمان بن حرب الخ۔ قولنا عن ابی امامتا یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کے راوی ابوامامہ ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ ابوامامہ کون سے ہیں؟

اس لئے کہ ابوامامہ دو ہیں ایک ابوامامہ الباہلی جن کا نام صدی بن عجلان ہے، جو بالاتفاق صحابی ہیں، دوسرے ابوامامہ الانصاری جن کا نام سعد بن عقیف ہے، ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، بعض ان کو تابعی کہتے ہیں اور بعض صحابی، یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے، اور مشکوٰۃ کے اخیر میں دالاکمال کے نام سے ایک رسالہ طبع ہے جو صاحب مشکوٰۃ ہی کی تصنیف ہے، اس میں انہوں نے مشکوٰۃ میں جتنے رواۃ آئے ہیں سب کا مختصر مختصر حال لکھا ہے، غرضیکہ صاحب مشکوٰۃ نے ان کو ابوامامہ الانصاری قرار دیا ہے یعنی سعد بن عقیف طاعلی قاری نے صاحب مشکوٰۃ کی رائے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے ابوامامہ الباہلی مراد ہوں، حضرت سہارنپوری نے بدل میں لکھا ہے کہ امام احمد کے نزدیک یہ ابوامامہ الباہلی ہی ہیں اس لئے کہ اس حدیث کو انہوں نے مسند احمد میں ابوامامہ الباہلی کی مسانید میں ذکر فرمایا ہے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ تہذیب التہذیب اور الاصابہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کامیلان بھی اسی طرف ہے جو امام احمد کی رائے ہے۔

قولنا یمسح الماخذین یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی جو اب تک کسی حدیث میں نہیں آئی تھی اور مسند احمد کی روایت میں ہے یتعاهد الماخذین، ماخذ کہتے ہیں گوشہ چشم کو جس میں اکثر میل آجاتا ہے۔ اکیس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم چہرہ دھوتے وقت آنکھوں کے اس حصہ کا بھی تعاد (خبر گیری) فرمایا کرتے تھے، ایسا ہوا کہ وہاں پانی نہ پہنچ سکے، لہذا متوضی کو چاہئے کہ چہرہ دھوتے وقت اس کا خیال رکھے، آنکھوں کو اچھی طرح ملے۔ اسی کے مشابہ ایک لفظ اور آتا ہے یعنی موق، چنانچہ باب المسح علی الخفین میں ایک حدیث آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں یمسح علی عما متہ وموق، یہاں موقین سے مراد خفین ہیں، موقین خفین کی ایک نوع کا نام ہے

یہ حدیث خفنیہ کا مستدل اور شافعیہ کے خلاف ہے | قولنا قال وقال الاذنان من الرأس

الذات کس کا قول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یا صحابی کا؟ بعض علماء نے قال اول کی ضمیر کا مرجع شہر بن حوشب کو قرار دیا ہے اور قال ثانی کا مرجع ابوامامہ کو، اس صورت میں یہ مقولہ ہوگا صحابی کا، اور بعض علماء نے قال اول

کا مرجع ابو امامہ کو اور قال ثانی کا مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہارنپوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح مردي ہے، اور بعض رواۃ نے بوقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں رواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لیے کہ رفع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العید اور منذری کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حافظ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مدرج ہے چنانچہ وہ الکفیف الجیر میں لکھتے ہیں وقد ثبت انه مدرج اور یہی رائے دارقطنی اور ابن العریفی کی ہے، کما فی حاشیۃ البذل، جاتا چاہئے کہ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ مسیح اذین کے لئے تجدید ہمارے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعی اذین کو عضویں مستقلین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید ہمارے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ مسیح اذین کے مباحث میں پہلے گذر چکی۔

قولما قال قتیبة عن سنان ابی ربيعة، سنان ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربيعة اس سے بدل واقع ہے، سنان راوی کا نام ہے اور ابو ربيعة کنیت، لہذا سنان اور ابو ربيعة دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنان کے والد کا نام ربيعة ہے لہذا ان کو سنان بن ربيعة بھی کہہ سکتے ہیں، مصنف کے اس سند میں دو استاذ ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبة بن سعید، مصنف فرما رہے ہیں کہ میں سے استاذ سلیمان نے بوقت روایت عن سنان بن ربيعة کہا اور قتیبة نے عن سنان ابی ربيعة کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور ہوا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور ہوئی، لہذا دونوں لفظوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب صفة الموضوع پورا ہو گیا جس میں تقریباً تمام ہی مسائل وضو اور ان کے اختلافات آگے، فالحمہ للہ علی ذلک۔

بَابُ الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا

(۵)

مصنف نے یہاں پر مسلسل تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الوضوء ثلاثاً و دوسرا باب فی الوضوء مرتین تیسرا باب الوضوء مرتاً مرة اسی طرح کے تین باب امام ترمذی نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انہوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الوضوء مرتباً و مرتین و ثلاثاً یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے، اس پر اشکال ہو کہ اس چوتھے باب سے کونسی نئی بات معلوم ہوئی، یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضو ثابت ہے، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے یک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذی اسی قسم کی حدیث لائے ہیں، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضع بعض وضوئہ مرتین و بعضہ ثلاثاً یعنی ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

حدیثنا مسدد الخ۔ قولنا عن عن ابن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلہ نسب ایسے ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص، یہ تو متعین ہے کہ ابیہ کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی ضمیر بھی عمرو ہی کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؛ جد عمرو کا نام محمد ہے اور جد شعیب کا نام عبداللہ بن عمرو بن العاص ہے محمد تابعی ہیں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص مشہور صحابی ہیں، اگر ضمیر عمرو کی طرف راجع مائیں تو روایت مرسل ہوگی، کیونکہ جد عمرو یعنی محمد تابعی ہیں، اور اگر جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع مائیں تو اس صورت میں روایت مسند ہوگی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاص سے بعض محدثین جیسے ابن حبان اور ابن عدی وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی، اسحق بن راہویہ، امام بخاری اور امام نووی اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ثابت ہے، لہذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذی نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں و شعیب قد سمع من جدہ عبداللہ بن عمرو

۱۰ اسی طرح امام ترمذی نے یعنی القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے، اور یحییٰ بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب تو فی نفسہ ثقہ ہیں، البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

۱۱ ترمذی ص ۱۰۰ باب ما جاء فی زکوٰۃ ما لا الیتیم۔

تیرا امام ترمذی فرماتے ہیں ومن ضعفه فانما ضعفه من قبل انما يحدث من صحيفه جده یعنی جن لوگوں نے عمرو بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفسہ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہ عن جدہ وہ از قبیل و جادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوت سماع کے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ و جادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیل مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب ائمہ فن ثبوت سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاین الانقطاع تیسرا قول یہاں پر امام دارقطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جحدہ کا مصداق عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ملاحظہ مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہذا اس سند کے بارے میں تین قول ہو گئے، ایک قول ابن عدی و ابن حبان اور یحیی القطان وغیرہ کا کہ حجتہ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاریؒ اور ان کے مشائخ ہیں کہ مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دارقطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

ابو داؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اسکے جوابات | قولنا نحن زاد علی هذا او نقص الخ
اس حدیث میں مشہور اشکال ہے

وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اسارتہ اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔
تیسرا اس حدیث کی بنا پر ابو حامد اسفرائینیؒ نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث نابا نرسہ، اور ایسے ہی دارقطنی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضو کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطل وضو ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوٰۃ مفید صلوٰۃ ہے، علامہ زرقانیؒ نے اس اختلاف کو غراب میں شمار کیا ہے۔
بہر حال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ نقص ثابت نہیں وہم راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کیجا سکی کہ نقص سے مراد نقص عن مرۃ واحدة ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اسارتہ اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زیاد اور نقص اسی طرح جانب جزاء میں دو چیزیں مذکور ہیں اسارتہ اور ظلم، اسارتہ کا تعلق نقص سے اور ظلم کا تعلق زیاد سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع نہوگا اس لئے کہ نقصان کو اسارت اور زیادتی کو ظلم کہا جا رہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہو رہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اسارت نہیں کہا جا رہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی مشکک ہے، حرام سے لے کر خلاف اولیٰ تک سب پر صادق آتا ہے۔

باب فی الوضوء مرتین

(۵۱)

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ فرش علی رجلہ الیمین و فیہا النعل ثم مسحہ بیدہ، یدخون القدم و یدت تحت النعل الخ۔ یعنی ابن عباس نے جو تاپہنے ہوئے ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جو تپنے کے نیچے تھا، اس قسم کا مضمون باب صفة الوضوء میں حضرت علیؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، اور اس کی توجیہ بھی وہاں آچکی۔

لیکن یہاں پر ایک نئی چیز جو زیادہ قابل اشکال ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے یدخون

القدم و یدت تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جو تپنے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے نیچے ہوتا تب تو چنداں اشکال نہیں تھا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جو تپنے کے نیچے ہوگا تو پاؤں کے نیچے کا حصہ کیسے تر ہوگا؟

اس اشکال کے شراح نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم ہی ہے، لہذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا وہ یہ کہ اس صورت میں، جو روایت میں مذکور ہے غسل قدم کا تو تحقق ہوگا نہیں، لہذا انہوں نے اس حدیث کو مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنا یہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیسا کہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسل رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جو تپنے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا ہاتھ جو جو تپنے کے نیچے تھا وہ غسل قدم اور اس کا قدم کے لئے تھا، یعنی داہنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایاں ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے لٹا لٹکنے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہوئی جائے گا یہ فوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ بس قدم کے اوپر ہی رہا بلکہ شروع میں اوپر تھا پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا، اور جلدی جلدی دائیں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے لٹا اس طور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو منع جوتے کے سنبال رکھا تھا، الحمد للہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہوگئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاقدام ہے، نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود نعل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل عربی ہے جو چیل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تھلا اور اوپر صرف دو تسمے یوں سمجھئے جیسے آج کل ہوائی چیل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جو تامر اد نہیں جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریباً ناممکن ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

(۱۵۱)

اس مسئلہ میں اختلاف اور کلام باب صفة الوضوء میں آچکا، مصنف کے اس ترجمہ الباب سے حنفیہ اور حنابلہ کی تائید ہو رہی ہے، حدیث الباب میں فصل بین المضمضہ والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

بَابُ فِي الْاسْتِنْشَاقِ

(۱۵۲)

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسعود الخ۔ قولہ فایجعل فی انفا ماء شربینثر استنار امام احمد اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک واجب ہے، عند الجمهور مستحب ہے، استنشاق اور استنار کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفة الوضوء میں گذر چکے۔

۲۔ حدیثنا قتیبہ بن سعید الخ۔ قولہ عن لقیط بن صبرة قال کنت واند بنی المنتفق اونی وند بنی المنتفق الخ۔ وند جمع ہے واند کا، یہاں پر شک راوی ہے کہ روایت میں واند کا لفظ ہے یا وند کا، اگر واند کا لفظ ہے تو اس کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تہا یہ صحابی تھے، اور اگر وند میں لفظ وند ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

لقیط بن صبرہ بھی شامل تھے۔

مضمون حدیث | حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن صبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلہ بنی المنتفق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضور کے مکان

پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضور مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیسا کہ وہاں کی ہونی چاہئے تھوڑی دیر گزری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی ہمالوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! گے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، نیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نوزائیدہ بچہ بھی تھا جو نمیارہا تھا (یعنی مے مے کر رہا تھا)

فقال ما ددت یا فلان قال بھتہ آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا جنوایا، چرواہے نے جواب دیا، بھتہ، بھتہ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں پر ظاہری لفظوں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہو گا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنٹی ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العدد ہے نہ کہ عن الذکر والانشی، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، سیاق کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال و جواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکناہا شاة یعنی بکری کے اس بچہ کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کرو، اور اس کے بعد پھر حضور نے ہمالوں کو مخاطب کر کے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جا رہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریور میں سٹو بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سوپر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیاتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کر دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتا ہے تو دو بکریوں کو ذبح کر دیتے ہیں،

لے آگے ابوداؤد کی کتاب الاحضیۃ، میں ایک حدیث آرہی ہے، الفزع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کئے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا سٹو ہو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہو اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرقہ یہ ہے کہ فرغ یہ ہو کہ بچے کو ذبح کیا جائے اور یہاں بڑی بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی نہ ہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرنا اسی بنا پر ہے، محض آپ کے لئے نہیں۔

قولہ وان لی امراتہ اراک فی لسانہا شیئا ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریافت کرنے شروع کر دیئے اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے، ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؛ آپ نے برحمتہ فرمایا فظلمتھا اذا کہ اس کو طلاق دے ڈال۔ اس پر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ صحبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے اولاد بھی دی ہے، طلاق دینے کو جی نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فمڑھا یہ امر یا امر سے امر کا صیغہ ہے، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی بقول عظمایہ یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظا نصیحت کر دے، اگر اس میں کوئی ذرہ خیر ہوگا تو یقیناً تیری نصیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا

حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب

وہ تو ابغض المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ امتحاناً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گھبرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہاً فرمایا تھا، چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور صحیح مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قولہ ولا تضرب کلینک کضر بک اُمیتک، ظہینتہ، ہودج نشیں عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حرہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا نہ ہو اُمیتہ اُمۃ کی تصغیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی حرہ بیوی کو اس طرح مت مارو جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شراح نے لکھا ہے یہ تشبیہ تصبیح کے لئے ہے، یعنی اپنی حرہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف

تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی استحب ہے اور خضیہ شافعیہ کے نزدیک اصابع المیدین والرجلین دونوں

کی تخلیل مستحب ہے، الا اذا كانت الاصابع منضمة فحينئذ يجب التخليل اور امام احمد کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل جہور کے اور یہی ان کے یہاں اصح ہے جیسا کہ معنی میں لکھا ہے، اور دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ تخلیل اصابع مطلقاً یعنی یدین اور رجليں دونوں کی واجب ہے۔

قولہ وبالغ في الاستنشاغ یہ مسلک ظاہر ہے اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ مضمفہ سنت اور استنشاغ واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے؛ ترجمہ میں تو استنشاغ کا ذکر ہے اور حدیث میں استنشاغ کا، جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استنشاغ اور استنشاغ دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفة الوضوء میں تفصیل سے گزر چکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمہ الباب کا اثبات بطریق قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ أسبغ الوضوء مذکور ہے، اسباق کے عموم میں جملہ آداب و مستحبات آجاتے ہیں جن میں استنشاغ بھی داخل ہے۔

حدثنا عقببة بن مكرم النخعي - قوله فلم يثيب ... يتقلع ويتكفأ. یہ لقيط بن صبرہ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحییٰ بن سلیم تھے، اور یہاں ان سے روایت کرنے والے ابن جریج ہیں یہ زیادتی ابن جریج کے طریق میں ہے، طریق سابق میں، نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گزری تھی، ہمیں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے يتقلع ويتكفأ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جھک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ دار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، نیز تو اصفا آگے کو جھک کر چلتے تھے کا نما ینعظ فی صبب یمسے کوئی بلندی سے شیب پرا ترا کرتا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فامرنا لنا بخزيرة اور اس میں بجائے خزيرة کے عسیدہ ہے، خزیرہ کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عسیدہ کہلاتا ہے۔

باب تخليل اللحيت

(۵)

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفہ لیمہ یعنی وضو میں داڑھی کا حکم کیا ہے، غسل یا مسح؛ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو مصنف ذکر فرما رہے ہیں یعنی تخلیل لجمیہ حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں خلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

تخلیل لجمیہ میں مذاہب ائمہ | تخلیل لجمیہ میں تو اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ

امام احمدؒ کے یہاں وضو میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہے اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تخلیل لجمیہ وضو میں مستحب نہیں، اور غسل میں ان سے دو روایتیں ہیں، ایک وجوب دوسرے سنت، اور ابو ثور و حسن بن صالح اور ظاہر یہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تخلیل لجمیہ کا وضو میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جمہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں اور وجہ اس قول کی یہ ہے کہ تخلیل لجمیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ رازیؒ فرماتے ہیں لیس فیہ شیء صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تخلیل لجمیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لجمیہ اور انہوں نے اس کے بارے میں فرمایا ہذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ و مستدرک حاکم میں بھی موجود ہے، لہذا امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں چودہ صحابہ سے تخلیل لجمیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی ذی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ تخلیل لجمیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت تقاطع المار من الاصابع شرط نہیں۔

وظیفہ لجمیہ اور اس میں اختلاف | دوسرا مسئلہ وظیفہ لجمیہ ہے یعنی لجمیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لجمیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیضہ اور کثہ، لجمیہ خفیضہ وہ ہے

جس میں کو چہرہ کی کھال نظر آئے اس کا حکم ہے جب غسل ما تحتہا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کھال کو تر کرنا ضروری ہے، داڑھی کو تر کرنا کافی نہیں اور اگر لجمیہ کثہ (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اٹھ قول ہے غسل جمیع اللہبۃ فرض یعنی بجائے چہرہ کے خود داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو خدین اور ذقن کے محاذات میں ہو، ستر سل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا ضروری ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالہ امام نوویؒ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

لکھتے کے بارے میں اقوالِ ثمانیہ میں سے اس قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا۔ باقی سب
قول مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسح الكل، مسح الثلث، مسح الریح، مسح ما یلاقی البشرة، غسل الثلث، غسل الریح، عدم الغسل
والمسح۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ

(۵۶)

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الائمہ ہے، ظاہر یہ اور ختابلہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے
مسحِ راس کے مسحِ علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخنجرین غسلِ رجليں کے قائم مقام ہو جاتا
ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرضِ مسح ادا ہوگا،
البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے
یا نہیں؟ یعنی بقدر فرضِ مسح پر کیا جائے اور سنتِ استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسحِ عمامہ پر کر لیا جائے
سو شافیہ کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قنصوہ کا بھی
ہے، چنانچہ امام نووی نے شرحِ مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القنصوہ سے سنتِ استیعاب
حاصل ہو جاتی ہے، خواہ لبس علی طہارۃ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتبِ حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی
کا کلام الکوکب الدرہ میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنتِ استیعاب کی تحصیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز
ہے، مالکیہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنتِ استیعاب
لیکن اگر کسی عذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیمار کی ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشفِ راس
یعنی سر پر سے پگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرہ
کیا جاتا ہے۔

قائلین مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط | دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ

یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ لبس علی طہارۃ ہو یعنی وضو اور
اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر الجبجیح الراس ہو، تیسری شرط
ان تکون علی صفتہ عائم المسلمین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے
کہ عمامہ محکم یا شملہ دار ہو، چوتھی شرط تو قیوت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخنجرین موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کر سکتے ہیں اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسیح علی العمائم بھی۔

حدیث مسیح علی العمائم کی توجیہات | اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا جو جانتا چاہئے کہ مسیح علی العمائم کی حدیث صحیح سنی کے اندر موجود ہے اور سنن اربعہ میں اس

کے بارے میں مستقل ترجمہ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولانا انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اگرچہ حدیث مسیح علی العمائم کی تخریج کی ہے، مگر انہوں نے اس پر مستقل ترجمہ قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسیح علی العمائم ان کے نزدیک ضعیف ہے، وہ فرماتے ہیں میرا تخریج یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقع پر امام بخاری یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے، لہذا امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسیح علی العمائم کے جواز میں تردد ہے۔

مسیح علی العمائم کی روایات کے جمہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں اور یہ احادیث معطل ہیں کما قالہ مولانا عبدالحی قلیت لکن قال ابن العربی صحیحہ لا غبار علیہا، امام محمد موطا میں فرماتے ہیں بلغنا أَنَّ الْمَسِيحَ عَلَى الْعِمَامَةِ كَانَ تَرْكٌ يَعْني مسیح علی العمائم شروع میں مشروع تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض صحیح روایات میں مسیح علی العمائم کے ساتھ مسیح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اسی کتاب میں باب المسیح علی الخفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یسیح علی الخفین وعلی ناصیتہ وعلی عمامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسیح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسیح کیا سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے، بلکہ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق اسم الحال علی المحل کے قبیل سے ہے، چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انس کی روایت میں آ رہا ہے فادخل یدہ من تحت العمامۃ، یعنی آپ نے بغیر عمامہ اتارے ہوئے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسیح فرمایا، یہ آپ نے مسیح راس کے بعد پگڑی کو بستر کیا، ہوگا فظن التسویۃ مسعاً جس سے دیکھنے والے نے دوسرے سمجھا کہ آپ مسیح کر رہے ہیں بلا قاضی عیاض مالکی وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسیح علی العمائم کسی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشف راس سے مانع تھا، لہذا آپ کا عمامہ پر مسیح کرنا مثل مسیح علی الجبیرہ کے ہے، بے مسیح راس کا ثبوت قطعی ہے، لہذا اس کو ان اخبار آحاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا جو کہ محتمل ہیں، اور مسیح عمامہ کو مسیح علی الخفین پر قیاس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ مسح علی الخفین کے سلسلہ میں روایات حدیثیہ شہرت بلکہ تو اتر کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسلِ رجليں بغیر نزع خفین کے ممکن نہیں بخلاف عمامہ کے کہ بغیر نقض عمامہ کے مسحِ راس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیعابِ راس بالمسح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الزی۔ قوال، بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريته يعسني حضور صلى الله عليه وسلم في رتبته (مچھوٹا سا لشکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحابِ سر یہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی، جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امر ہوا ان یستحبوا علی العصاب والتساخین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجليں کے مسح علی الخفین اور بجائے مسحِ راس کے مسح علی العمامہ کریں۔

سریتہ کہتے ہیں قطعہ من الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور حصہ جس کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے خیر السرایا اربع مائتہ رجل، عصاب جمع ہے عصائب کی جس سے مراد عمامہ ہے، اور تساخین جمع ہے تسخان یا تسخین کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شروع میں جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلقاً احادیثِ مسح علی العمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں، شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں مخصوص جہذہ السریتہ یعنی یہ حکم اس سر یہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں المراد ماتعت العصاب یعنی حدیث میں عصاب سے ماتحت العصاب مراد ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا۔

بَابُ غَسْلِ الرَّجْلِ

(۵۷)

باب اسباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گزری ہے ویل للأعقاب من الناس وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسلِ رجليں ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلامِ باب غسل الرجل میں کریں گے، چنانچہ وہ باب آگیا ہے۔

و ظیفہ رجلین میں مذاہب علماء و ظیفہ رجلین کے بارے میں پانچ مذاہب مشہور ہیں۔ اول ائمہ اربعہ کے نزدیک رجلین کا حکم غسل ہے۔

یہ فرقہ امامیہ کے نزدیک و ظیفہ رجلین کا حکم ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں، بلکہ من بصری محمد بن جریر طبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تخییر بین الغسل واجب ہے، بلکہ ظاہر یہ کہ نزدیک جمع بین الغسل واجب ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر طبری دو ہیں، ایک نو دہی جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہل سنت و اجماع سے، اور ایک ابن جریر طبری اہل تشیع میں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر طبری جو صحیح رجلین کے قائل ہیں یہ ابن جریر طبری کسنی نہیں بلکہ ابن جریر کسنی ہیں، مولنا یوسف بنوری نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیم کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر کسنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں ٹوہم ہے نیز قاضی ابوبکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر کسنی کی طرف تخییر بین الغسل واجب کا قول منسوب کیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اس مسئلہ کو اور زائد صفات دو واضح کر کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سو جاننا چاہئے کہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں غسل رجلین کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے جو جواز صحیح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجلین اور امام طحاوی و ابن حزم ظاہری کی رائے یہ ہے کہ جن احادیث سے صحیح رجلین مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذی نے وین للاعتقاد من الناس کی حدیث سے وجوب غسل رجلین پر استدلال کیا ہے۔

مجوزین مسح کا استدلال مجوزین مسح کا استدلال آیت وضو میں دہر جکمہ کی قرأت جر سے بھی ہے جمہور علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

قرأت جر سے اور اسکے جوابات ۱۔ قرأت نصب معارض ہے قرأت جر کے یعنی اگر قرأت جر کا تقاضا جواز مسح رجلین کا ہے تو قرأت نصب کا تقاضا وجوب غسل رجلین کا ہے اور دو قرأتیں حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قرأتوں کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے، قرأت جر کو جس کا تقاضا مسح ہے حالت تخفیف پر، اور قرأت نصب کو حالت تجرد میں پر۔

۲۔ ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسل خفیہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تسبیح للصلوة اخی

نوضاً

۳۔ علامہ طیبی فرماتے ہیں قرأت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جر بھی معمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأت جر کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأت نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

یٰ وَاٰیٰتِ الْكٰتِبِیْنَ كَے اندر جر جر حواری ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے، کلام عرب میں جر جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذابِ یومِ الیم، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے، اسی طرح جُفُضْتُ، خُزِبَ میں جر جر ہے مجرور ہے جر جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے، ترکیب میں سخن کی صفت واقع ہے

اس بوزن پر فریق مخالف نے یہ اعتراض کیا کہ جر جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے صبی مشائیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیت و ضمور میں حرف عطف موجود ہے، ہمارے طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلت تنوع کی بنا پر ہے ورنہ کلام عرب میں جر جوار حرف عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلقہ کا مشہور شعر ہے

فَطَلَّ طَهَاتُ الْحَرَمِ بَيْنَ مَنْضَجٍ صَفِيْفٍ شَوَاءٍ اَوْ تَدِيْرٍ مَعْتَبِلٍ

قدیر کا عطف صیف پر ہے جو منصوب ہے، لہذا فی الواقع قدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ قدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھئے یہاں پر جر جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

قدیر کے معنی ہیں ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صیفِ شوار کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ و اس جیکر میں جر والی قرارت علفتها تبتا و ماء بارڈا کے قبیل سے ہے یعنی لیے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں، چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے علفتها تبتا و سقیتها ماء بارڈا اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا مگر چونکہ اکل و شرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفاء کر دیا کرتے ہیں، اسی طرح اس آیت میں ہے کہا گیا مسح کرد سروں کا اور پیروں کا اور مراد یہ ہے مسح کرد سروں کا اور غسل کرد پیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے و امسحوا برؤسکم و اغسلوا اسر جیکر چونکہ مسح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا۔

حدیثنا قتیب بن سعید الخ۔ قوله یدلك اصابع رجلی، بمختصره اس حدیث سے مصنف نے غسل

رجلین پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تخیل اور یہ مبالغہ غسل رجلین کو متعقزی ہے، اس لئے کہ مسح کی بنا پر تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

لے شکار کا گوشت پکانیوالیاں دو طرح کی ہو گئیں، بعض ہانڈی میں پکانیوالی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو بچا کر بھوننے والی۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ

(۵۷)

مسائل و فتوہ اور اس کے احکام کا بیان تو ختم ہوا اب غسل کا نمبر تھا۔ مگر مصنف نے مسح علی الخفین کو غسل پر اس لئے مقدم کیا کہ یہ نواہی و ضوابط سے ہے غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع و فتوہ ہی کے ساتھ خاص ہے، نیز مصنف نے مسح علی الخفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ تیمم خلیفہ ہے، تمام و ضوابط کا اور مسح علی الخفین ناسب ہے جزو وضوء کا اور جزو مقدم ہوتا ہے کل پر۔

علمائے لکھا ہے کہ مسح علی الخفین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ مفسر صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صلواتی خفاشکرفان الیہود لا یصلون فی خفافہم و روضۃ المتحابین میں لکھا ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت شیعہ غزوہ تبوک میں ہوئی، امام نووی فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول معتبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسح علی الخفین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر، کسی ضرورت کی وجہ سے ہو یا بلا ضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالک سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی شہور مذہب وہی ہے جو جہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین بی شمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصری فرماتے ہیں حدیثی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

امام مالک کے مسلک کی تحقیق | حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ فقہار میں سے کسی فقہ سے بجز امام مالک کے مسح علی الخفین کا انکار منقول نہیں،

اور روایات صحیحہ امام مالک سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعی نے بھی کتاب الامم میں مالکیہ کے اس قول پر تکریر فرمائی ہے پھر حافظ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول شہور ہیں اول مطلقاً جواز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور مقیم کے لئے عدم جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضی قول ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکی نے قول اول یعنی مطلقاً جواز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالک کو اپنے بارے میں مسح علی الخفین میں توقف تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخ نے او جزیں لکھا ہے کہ امام مالک کی موطا شاہد عدل ہے اس بات پر کہ وہ سفر و حضر مسح علی الخفین کے قائل تھے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اسی صحابہ سے متجاوز ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل

ہیں ابن المبارک فرماتے ہیں مسح علی الخفین کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

ادجز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ان تفضل الشیخین و تحت الختین، و مسح علی الخفین نیز امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے۔ ماقتت بالمسح حتی جاء فی فیہ، مثل ضوء النهار یعنی میں اس وقت تک مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل مجھ پر روز روشن کی طرح واضح نہ ہو گئے۔

شیدہ صفرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسح علی الخفین کے قائل نہیں تھے جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا سبوت الکتاب الخفین یعنی قرآن کریم کا حکم مسح علی الخفین پر غالب اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسند متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدیث تو اکثر کویچ پی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترمیم کی جاسکتی ہے، ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیت وضو میں رجليں کے بارے میں دو قرارتیں، قرارت نصب اور قرارت جبر، اور مسح علی الخفین قرارت جبر کے مطابق ہے۔

دراصل بعض صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مادہ (آیت الوضو) کے بعد بھی مسح علی الخفین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہو گیا تو پھر تردد بھی ختم ہو گیا جیسا کہ حدیث حیر میں آگے آ رہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسح علی الخفین افضل ہے یا غسل رجليں؟ ابن قدامہؒ نے معنی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے غسل رجليں سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالب فضل تھے تو جب انہوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ لکھتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان الله يحب ان يؤخذ بخصبه اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے (کنزانی الخفین) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتب شافعیہ میں دیکھا انہوں نے لکھا ہے الا فضل الغسل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غسل افضل ہے بشرطیکہ ترک مسح بطریق اعراض عن السنۃ کے نہ ہو، اور امام مالکؒ کے یہاں بھی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب براتی الغلاج میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جواز مسح کے اعتقاد کے مشقت برداشت کرے اور موزے اتار کر غسل رجليں کرے تو اس کو اس عزیزت کا زائد ثواب ہوگا، کیونکہ غسل بنسبت مسح کے اشق و

اصعب ہے، اور شعبی کی رائے یہ ہے کہ مسح افضل ہے، ابن المنذر فرماتے ہیں یہ مسئلہ علماء کے مابین گواختلافی ہے لیکن میرے نزدیک مسح افضل ہے اس لئے کہ اپنی بدیع یعنی خوارج و روافض سنیت مسح کا انکار کرتے ہیں، لہذا ان کی مخالفت میں مسح کو اختیار کرنا اولیٰ ہوگا۔

مضمون حدیث

۱- حدثنا احمد بن صالح الخ - قوله عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول. سے مراد قطار سے نکلنا ہے، دستور اس وقت یہ تھا کہ مسافروں کا قافلہ سفر میں قطار باندھ کر چلتا تھا، پھر جس کسی مسافر کو قضا حاجت وغیرہ کی کوئی ضرورت پیش آتی تو وہ قطار سے نکل آتا یہاں پر اسی کو حضرت مغیرہ بن شعبہ فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم استنجاء کی ضرورت سے قطار سے باہر نکل آئے، وہ کہتے ہیں کہ یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے صبح صادق سے پہلے اس کی نوبت آئی فعدلتی معنی یعنی جب آپ قطار سے الگ ہو گئے تو میں سمجھ گیا کہ آپ کسی ضرورت سے علیحدہ ہوئے ہیں لہذا خدمت کے لئے میں بھی قطار سے نکل آیا اور آپ کے ساتھ ہو لیا چنانچہ آپ استنجاء کے لئے قافلہ پر تشریف لے گئے اور پھر استنجاء سے فارغ ہو کر تشریف لائے تو میں نے آپ کو وضو کر لائی اور برتن سے آپ کے اعضاء پر پانی ڈالا، جب ہاتھ دھونے کا وقت آیا تو آپ نے اپنے جبہ کی آستین اوپر پڑھا ناچا ہیں، مگر وہ تنگ ہونے کی وجہ سے اوپر نہ پڑھ سکیں اس لئے آپ نے اپنے دونوں ہاتھ جبہ کے اندر کی جانب سے باہر کو نکالے، اور چونکہ آپ اس موقع پر لابس خفیض تھے اس لئے آپ نے مسح علی الخفیض فرمایا، راوی کہتے ہیں اس کے بعد ضروریات سے فارغ ہو کر ہم لوگ سواری پر سوار ہو کر جس طرف قافلہ جا رہا تھا ادھر کو چل دیے، جب قافلہ سے ہم چلے تو دیکھا کہ ان لوگوں نے نماز کا وقت ہو جانے کی وجہ سے عبدالرحمن بن عوف کو امامت کے لئے آگے بڑھا دیا ہے اور ہمارے پیچھے تک ایک رکعت ہو چکی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم جماعت میں شریک ہوئے، امام کے ساتھ ایک رکعت ادا فرمائی اور دوسری رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد حسب قاعدہ پڑھی۔

نمازیوں نے یہ دیکھ کر کہ ہم لوگوں نے دوسرے کو امام بنانے میں پیش قدمی کی گھبرائے اور بار بار تسبیح پڑھتے رہے، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا قد اصبتہ یا قد احسنو یعنی تم نے جو کچھ کیا صحیح کیا اس میں قلق اور افسوس کی کوئی بات نہیں۔

سنن ابوداؤد اور مؤطا کی روایت کا تعارض | ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ تسبیح پڑھنا نماز سے فارغ ہونے کے بعد ہوا اور

مؤطا کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح پڑھنا اس وقت ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، اور ظاہر بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نمازیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پہنچنے پر اپنے امام کو متوجہ کرنے کے لئے نماز ہی میں یہ تسبیح پڑھی تاکہ وہ پیچھے ہٹ جائے، چنانچہ روایت میں آتا ہے حضرت عبدالرحمن بن عوف نے پیچھے آنے کا

امادہ فرمایا تھا، لیکن حضور کے اشارے پر انہوں نے اپنا ارادہ ملتوی کر دیا اور نماز پڑھاتے رہے۔ یہاں پر جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو، شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ افسوس و قلق کے طور پر۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس قصہ میں مسیح علیٰ النخین مذکور ہے، اور یہ واقعہ غزوہ تبوک سے دو سال پہلے کا ہے اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسلِ رجليں کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوہ بنو المصطلق سے یا اس سے پہلے ہو چکا تھا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسیح علیٰ النخین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہو جاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسیح علیٰ النخین کیا یا نہیں جیسا کہ آگے حدیثِ جریر میں بھی آرہا ہے۔

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامتِ عبدالرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی الصلوٰۃ

عبدالرحمن بن عوف اور صدیق اکبرؓ کی امامت کے دو مختلف قصے

میں آرہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلہ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آگیا تھا، اسی وقت میں عصر کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہو گیا ہے آپ نماز پڑھا دیجئے، انہوں نے نماز شروع کرادی، نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہو گئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انہوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، مگر ان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضور نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبرؓ پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرز عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرز عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوف کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سبق ہو گئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آئے اور حضور آگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہو جاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہو چکی تھی اور حضور کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔

بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک استئصالِ امر دوسرے

سلوکِ ادب، عبدالرحمن بن عوف نے امثالِ ام کو ترجیح دی، اور صدیق اکبرؓ نے سلوکِ ادب کو اختیار فرمایا۔
اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات مشہور ہے الامرفوق الادب یہ کوئی متفق علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبرؓ نے اختیار فرمایا یعنی سلوکِ ادب وہ زیادہ اونچا ہے۔
۲۔ قولہ ح و حد شامہ ددا ان اس تحویل کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سنن فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرقِ تعبیر کی وجہ سے مصنف نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

شرح السند حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں مصنف کے استاذ دونوں سندوں میں مسد ہیں اور پھر مسد کے دو استاذ ہیں یحییٰ بن سعید اور معتمر بن سلیمان، اور پھر یحییٰ و معتمر دونوں کے استاذ ایک ہی ہیں یعنی سلیمان تمیمی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحییٰ نے جب اس حدیث کو اپنے استاذ سے نقل کیا تو عن النبی کہا جس سے مراد سلیمان تمیمی ہیں اور معتمر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن النبی کے سمعت ابی کہا، ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان تمیمی ہیں سلیمان تمیمی چونکہ معتمر کے والد تھے اس لئے انہوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک سند ایک ہی ہے قولہ قال عن المعتمر سمعت ابی، قال کی ضمیر مسد کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسد نے معتمر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی، اور مسد نے جب یحییٰ بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن النبی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن عن ابن المغيرة اس ابن المغیرہ کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آرہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغیرہ بہما ذکر فرمایا ہے اور اگلی روایت شعبی کی ہے جس میں اس ابن کی تعیین فرماتے ہوئے انہوں نے سمعت عروہ بن المغیرہ کہا، اور بعض روایات میں حمزہ بن المغیرہ کی تصریح ہے۔

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں فی نفسہ یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغیرہ ہے بلا تعیین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تعیین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تعیین حافظ کے نزدیک وہم نہیں۔

قولہ قال بکروقد سمعتہ من ابن المغیرہ گذشتہ سند میں بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہِ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔
باتنا چاہئے کہ یحییٰ اور معتمر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی سمجھ لینا چاہئے، وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحییٰ کی روایت

میں مسح علی الخفین مذکور نہیں ہے اور معتمر کی روایت میں مذکور ہے، دوسرے یہ کہ یحییٰ کی روایت میں مسح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو اس تاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے، اور معتمر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انہوں نے مسح علی العمامہ کو استاذ کے الفاظ میں بالجزم بیان کیا۔

۳۔ حدیث نام عدد ۱۰۰۔ قولہ فی رکبۃ یعنی سوار مسافروں کا قافلہ قولہ فانی ادخلت القدمین الخفین وہما ظاہر تان اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کے صحت کی شرط یہ ہے کہ لبس خفین طہارت پر ہوا ہو بسلا اجماعی ہے۔

لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ بوقت لبس خفین طہارت کا ملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدیم کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضو کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جمہور کے نزدیک طہارت کا ملہ عند اللبس شرط ہے، اور حنفیہ کے نزدیک لبس خفین کے وقت صرف طہارت القدمین کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو کی تکمیل کرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیب مسنون کے مطابق وضو کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوری اور زنی اور حنفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جمہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قولہ قال ابی قال الشعبي شہد لی عروہ یہ یعنی بن یونس کا مقولہ ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ مغیرہ بن شعبہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی، جانتا چاہیے کہ حدیث کو بوقت روایت لفظ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویت حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد..... من ادرك الفرد من الملتوقا علیہ سجدتا السجود یعنی ابو سعید خدری، عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراغ پر سجدہ ہو کر ناپاچھے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطا بن اسحق بن راہویہ، طاؤس اور مجاہد کا ہے۔

بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر محلہ کرنا پڑے گا، چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا، اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گے اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

جمہور کے یہاں یہ کچھ نہیں اس لئے کہ اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک رکعت ملی تھی اور آپ نے سجدہ سہو نہیں کیا، یہ جمہور کی دلیل ہے۔

۵۔ حدیثنا عبید اللہ بن معاذ الخولہ ویسح علی عمامتہ وموقبہ، اس حدیث میں مسح علی الخفین اور مسح علی العمامہ دونوں مذکور ہیں موقبہ سے مراد خفین ہیں، اس سے پہلے باب صفة الوضوء میں لفظا کان یسح علی الما قین گذر چکا اس کی شرح وہاں گذر گئی

۶۔ حدیثنا مسدد الخولہ وما یسنعی ان اسح حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جب مسح علی الخفین کیا تو اس پر بعض لوگوں نے اشکال کیا ہو گا اور یہ اشکال کرنے والے وہی حضرات ہوں گے جنہیں یہ بات معلوم نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مادہ یعنی آیت وضوء کے نزول کے بعد مسح علی الخفین فرمایا ہے، چنانچہ حضرت جریر نے فرمایا جب میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسح علی الخفین کرتے دیکھا ہے تو پھر میں کیوں نہ کروں، اشکال کرنے والوں کے ذہن میں جو بات تھی وہ انہوں نے عرض کی انہا کان ذلت قبل الماشدہ حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے اس کا جواب دیا ما اسلمت الا بعد نزول الماشدہ

یعنی میں تو نزولِ مادہ کے بعد ہی اسلام لایا ہوں، اور میں نے آپ کو مسح علی الخفین کرتے جو دیکھا ہے، نزولِ مادہ کے بعد ہی ہے یہاں پر مسلم کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ راوی کہتا ہے وكان یعبہم هذا الحدیث در اصل آیت وضوء کا نزول غزوة بنو المصطلق کے بارے میں ہوا اور ایک قول کی بنا پر ۱۵ھ میں ہوا، اور حضرت جریر کا اسلام بہ ماہ رمضان ۱۰ھ ہے۔

۷۔ حدیثنا مسدد الخولہ ان النجاشی اھدی نجاشی تخفیف جیم کے ساتھ ادربار مشدد و مخفف دونوں طرح منقول ہے ان کا نام اممہ بن نحر ہے، اور نجاشی لقب ہے، اور ہر شاہ حبشہ کا لقب نجاشی ہوتا ہے جیسے شاہ فارس کا کسری اور شاہ روم کا قیصر، یہ نجاشی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلام لے آئے تھے لیکن حضور کی خدمت میں حاضری کی نوبت نہیں آئی تھی۔ ادربو وقت اسلام انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کتاب الجنائز میں ہے ولولا ما انا فیہ من الملک لانتہ حتی احمی نعلیہا کہ اگر میں اپنے امور سلطنت میں مشغول ہوتا تو البتہ ضرور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کے نعلین شریفین اٹھا کر نحر حاصل کرتا۔

قولہ خفین اسودین ساذجین، ساذج معرب ہے سادہ کا یعنی غیر منقوش، یا مراد یہ ہے کہ ان پر بال نہیں تھے صاف چمڑا تھا، یا یہ مطلب ہے کہ وہ خالص سیاہ تھے کوئی دوسرا رنگ شامل نہ تھا۔

قال ابوداؤد هذا ما تقرّبہ اهل البصرة یعنی اس حدیث کے تمام رواۃ بصری ہیں لیکن یہ باعتبار اکثر کے صحیح ہے ورنہ بعض رواۃ اس میں غیر بصری بھی ہیں جیسے دلم بن صالح کوئی ہیں۔

۸۔ حدیثنا احمد بن یونس الخولہ قال بل انت نیت اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جب مغیرہ بن شعبہ نے حضور کو مسح کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر اشکال کیا کہ کیا آپ بھول سے مسح کر رہے ہیں تو اس پر حضور نے فرمایا مجھے بھول نہیں واقع ہو رہی ہے بلکہ تم بھول رہے ہو اس لئے کہ مسح علی الخفین جائز ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ نہیں ہے، بڑوں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف نسیان کی نسبت کی جائے، یعنی میں نہیں بھولا غسلِ رطلین کو بلکہ تم بھلا بیٹھے طریقہٴ سوال کو۔

بَابُ التَّوْقِیْتِ فِي الْمَسْحِ

(۵)

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ توقيت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالک شہور قول کی بنا پر توقيت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدم توقيت مسح نقل کیا ہے۔

توقيت فی المسح کی روایات | حافظ کہتے ہیں کہ توقيت مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شرح بن ہانی کہتے ہیں۔ نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کر واس لئے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شرح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متعین فرمایا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں صفوان بن عسال کی حدیث مرفوعہ میں بھی اسی طرح توقيت فی المسح مذکور ہے، جس کی تخریج ابن خزیمہ نے کی ہے۔

امام ابو داؤد و امام ترمذی نے توقيت فی المسح کے بارے میں خزیمہ بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذی نے وفی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیہ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقيت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

حدیثِ خزیمہ کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف | جانتا چاہئے کہ خزیمہ بن ثابت کی حدیث جس کو مصنف نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے

اس کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے جس میں ابن حبان، ابن معین، اور ابن دینار العید ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہہ دیا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن حافظ ابن حجر نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذی کی ہے، انہوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق نخعی، و بطریق الیتمی، طریق اول کے اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے صحیح کی ہے۔ امام ترمذی کی اس تفریق کا منشا یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہ راست ابو عبد اللہ الحدادی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم تیمی نے اس حدیث کو ابو عبد اللہ الحدادی سے بواسطہ عمرو بن میمون روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے۔ اس لئے امام ترمذی نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

اور امام بخاری وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق تیمی ہو یا بطریق نخعی سو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابو عبد اللہ الحدادی خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ جدلی کا سماع خزیمہ سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاری کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔

اور امام ابو داؤد نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق النخعی والیتمی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جب کہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ حدیث خزیمہ بطریق نخعی تو یقیناً تو قیبت
 فی المسح میں جمہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیث خزیمہ بطریق الیتمی

میں ایک غلجان کی بات پیدا ہو گئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ **و لو استزذناہ لؤادنا** کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گو مسح کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلک جمہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق تیمی میں یہ زیادتی جو ابو داؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہذا اس کے ثبوت میں تردد ہو گیا، ثانی یہ کہ حرف **لو** تو نفی ہی کے لئے آتا ہے **لو جئتنی لاکرمک** اس میں محیی اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرمادیتے واذیس فیس، ثالث یہ کہ یہ ظن راوی ہے جو از قبیل حسابان و تخمین ہے فلا یعتبر۔

تنبیہ :- بذل میں حضرت کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے حدیث خزیمہ کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذی نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کی ہے۔

مدتِ مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے | جانتا چاہئے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں توقیت ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء کب سے ہوگی، اکثر علماء

اور حنفیہ شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتداء موزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی، اور امام احمد و اوزاعی کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اسکی وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقتِ لبس، وقتِ المسح، وقت الحدیث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتداء من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲- حدیثنا یحییٰ بن معین مؤلف قولہ عن ابی بن عماسۃ یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدم توقیت فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کر سکتے ہیں، درمیان میں موزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

ابن بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات | لیکن یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابو داؤد نے اس حدیث کی سند میں شدید

اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ غیر قاطع بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا علی ضعفہ امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث خزیمہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا علی ضعفہ، لیکن وہاں نوویؒ کی بات قابل تسلیم نہیں جیسا کہ مفضلاً گذر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وبالغ الجور قافی مذکورہ فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبدالرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ ابوشیخ ایوب بن قطن سب مجاہل ہیں۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث ابی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الخفیض حسب قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ قاعدہ یہ ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد موزے اتار کر پاؤں دھوئے اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے الصعیذ الطیب وضوء المسرور لوالی عشر سنین یعنی پاک مٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو ہے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسب ضابطہ وقاعدہ عند الحاجة تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرِ بَيْنَ

(ن)

جورین کی تعریف اور اقسام میں تفصیل ہے، اور مختلف اقوال ہیں لیکن اتنی بات واضح اور منقح ہے کہ خفین کہتے ہیں چٹے کے موزوں کو، اور جورین وہ موزے جو چٹے کے علاوہ اون، سوت یا کتان وغیرہ کے ہوں۔

مسح علی الجورین میں اختلاف ائمہ | مسح علی الجورین اس وقت جائز ہے ان کا نام جلدین اور منقلین

صاحبین اور امام احمد کے نزدیک اگر خفین ہوں تب بھی ان پر مسح جائز ہے اور امام صاحب نے بعد میں اسی قول کی طرف رجوع فرمایا تھا، لہذا اب یہی مساک امام ابو حنیفہ کا ہے، امام مالک کا مسلک ہے ان کا نام جلدین فقط یعنی ان کے یہاں صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ مجلد ہوں اور اور نیچے دونوں طرف چٹرا جڑا ہو، اور اگر منقل ہے یعنی چٹرا صرف نیچے کی جانب جڑا ہو یا نہ مجلد ہو نہ منقل بلکہ خفین ہوں ان دونوں صورتوں میں ان کے یہاں مسح جائز نہیں، امام شافعی سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں، ایک مثل مالکیہ کے، دوسری مثل حنفیہ کے، اور تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ ما یمنک متابعتہ المشی فیہ، یعنی جن جورین کو پہن کر آدمی بغیر جوتے کے ایک دو میل بلا تکلف چل سکتا ہو، اور یہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو امام احمد اور صاحبین کا مسلک ہے۔

سواب خلاصہ یہ ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد) اور صاحبین کے نزدیک مسح علی الجورین جائز ہے ان کا نام جلدین اور منقلین، اور امام مالک کے نزدیک ان کا نام جلدین فقط۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ مسح علی الجورین والنعلین الخ مطلب یہ ہے کہ جوتے پہننے ہوتے مسح علی الجورین کیا، نعلین پر مسح کرنا مقصود نہیں تھا۔

قال ابو داؤد وکان عبدالرحمن بن مہدی امام ابو داؤد فرما رہے ہیں کہ عبدالرحمن بن مہدی مغیرہ بن شعبہ کی اس حدیث کو بیان نہیں کیا کرتے تھے ان کو اس کی صحت میں تردد تھا اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی ہشور حدیث میں مسح علی الجورین مذکور نہیں بلکہ مسح علی النخین منقول ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں یہ اشکال کیا ہے کہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہی کیا ہے یہ دو حدیثیں الگ الگ ہو سکتی ہیں، ایک وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی النخین فرمایا اور دوسرے وقت میں مسح علی الجورین فرمایا مغیرہ بن شعبہ نے ان دونوں کو روایت کیا ہے، ہاں! اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی واقعہ اور ایک وقت پر معمول کیا جائے تب شک یہ بات صحیح ہے کہ مغیرہ بن شعبہ کی ہشور حدیث میں مسح علی النخین ہے

ذکر مسیح علی الجورین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث مغیرہ کی جو مسیح علی الجورین کے بارے میں ہے، حالانکہ امام ترمذیؒ مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسیح علی النخسین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

بَاب (بلا ترجمہ)

(۱۰)

بعض مرتبہ مصنفین لفظ باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث البآ سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشبیہ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسیح علی النعلین ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسیح علی النعلین ہی مذکور ہے، لیکن مسیح علی النعلین کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

حدیثنا سددا۔ قولنا قال عباد اخبرنی اس حدیث میں مصنف کے دو استاذ ہیں، مسد اور عباد عن یعلی بن عطاء عن ابیہ تک دونوں کی سند مشترک اور موافق ہے عن ابیہ کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسد اور عباد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ تو یہ ہیں قال اخبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، قال کی ضمیر عطار کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عطاء نے اخبرنی اوس بن ابی اوس الشقی، عباد کا مقولہ الشقی پر اگر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسد کے الفاظ کیا ہیں؟ انہوں نے عن یعلی بن عطاء عن ابیہ کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اس سے مصنف نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسد کی روایت میں، اخبرنی اوس، کے بجائے حدیثی اوس، ہو یا عن اوس بن ابی اوس ہو

قولنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسد کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (ظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں ہے) چنانچہ آگے چل کر مصنف فرماتے ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولنا ولعیذکرمسد المیضاة والكظامة اب مسد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ضا و مسیح علی نعلیہ و قد میہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی علی کظامة قوم فتوضا و مسیح علی نعلیہ و قد میہ، حاصل یہ کہ مسد کی روایت میں کظامة اور میضاة کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عباد کی روایت میں ہے، اور مسیح علی النعلین والقدین دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

حدیث الباب کی تشریح و توجیہ | اس حدیث میں مسح علی النعلین والقدین مذکور ہے، یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسح سے مراد غسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے غسل قدین فرمایا، اور اس میں کسی قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو قسم والے چپل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدمی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منوخر ہے بلکہ مسح علی القدین کی تمام ہی روایات منوخر ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسح سے مراد مسح ہی ہے اور قدین سے مراد قدین مجردین نہیں بلکہ مسح الجوزین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسح علی الجوزین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام طحاوی کی ہے وہ فرماتے ہیں الاحادیث یفسر بعضها بعضاً اور مغیرہ بن شعبہ وابو موسیٰ اشعری کی حدیث میں مسح علی جُوزَ بئہ و نعلیہ مذکور ہے، لہذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

باب کیف المسح

(۲۱)

مصنّف مسح علی النعلین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسح علی النعلین صرف اوپر کی جانب ہوگا یا اوپر اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ حنابلہ کے یہاں صرف ظاہر خفین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک خفین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالک کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعی کا بھی قول مسح ہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہری کا ہے، ان کے نزدیک مسح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جاننا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسح علی اسفل النعلین کے استحباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، کما قال الشافعی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسح علی النعلین کی مقدار واجب کیا ہے؟ حنفیہ کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعی کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالک کے نزدیک اعلیٰ الخف (بالائی حصہ) کا استحباب، اور امام احمد کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲ - عن علی بن یونس الدین بالروای انما اسباب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسح علی ظاہر النعلین مذکور ہے دوسرے حضرت علیؓ کی یہ روایت کہ اگر دین کا مدار صرف غسل اور رائے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے باطن خفین کا مسح شروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں حنفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہیں کہ مسح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہیے۔

آگے چل کر مصنف نے میزہ بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کا تلب میزہ ہیں اس کے اندر سح علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔

۳- قولہ قال ما كنت ارى باطن القدمين الا احق بالغسل اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد سح ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدین سے قدین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا میں وضو میں قدین کے نچلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا نسبت بالائی حصہ کے، لیکن جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر سح کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا، میری رائے بدل گئی۔

حضرت علیؑ کے کلام کا مطلب | تمام شراح حدیث نے حضرت علیؑ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے، اور شیخ ابن الہمام

کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بغیر نزع خفین کے اندرونی حصہ کا سح کیسے ہو سکتا ہے اس لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمام کی رائے وقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضو اور سح خفین سے مقصود ازالہ حدث ہے نہ کہ ازالہ نجاست و گرد و غبار اور حدث کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو یہی سح کا زیادہ مستحق ہے۔

فائدہ ۴- حضرت علیؑ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل صحیح ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام خلاف عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو غیر مدبرک بالرائی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرعیہ ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن خلاف عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ بحمد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، ثم الاصل فالامثل۔

خفنیۃ خنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | ۵- حدیث ناموسی بن مروان الخ۔ قولہ نصح علی الخفین واسفلہا یہ باب کی آخری حدیث ہے جس

میں سح علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابو داؤد نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن یزید نے اس حدیث کو جابر بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے اور امام بیہقی نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کتاب

مغیرہ سے مرسل نقل کیا ہے چنانچہ ترمذی میں عبداللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے عن ثور عن
 رجاء قال سَدِّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمَغِيرَةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ فِي مِصْبَاحِي يَمِينِي مِغِيرَةَ بَنِي شَعْبَةَ مَذْكُورَةٌ نَحْوُ مِائَةِ
 حَدِيثٍ فِيهَا أَيْكِدٌ وَأُجْرَحُ هِيَ وَهِيَ أَنَّ كَاتِبَ الْمَغِيرَةِ جَهْلِيٌّ لَيْكِنَ ابْنُ مَاجَةَ كَانَتْ رَوَيْتُ فِي كِتَابِ الْمَغِيرَةِ تَعْيِينَ كَمَا سَأَلْتُ
 مَذْكُورًا هِيَ مِنْ طَرَفِ عَنِ ذِمَّةِ كَاتِبِ الْمَغِيرَةِ لِهَذَا يَشْكَلُ تَوْرِيحُ هُوَ جَاءَ كَمَا أُورِدَ دُورًا مِنْ أَشْكَالٍ عَلِيٍّ حَالِهَا بَاقِيَةٌ هِيَ
 شَافِعِيَّةٌ فِي جَانِبٍ مِنْ يَدِ الْجَوَابِ دِيَا كَمَا هِيَ أَنَّ يَدِ حَدِيثٍ كُوْضِعُفٌ هِيَ لَيْكِنَ فُضَائِلُ أَعْمَالٍ فِي حَدِيثٍ ضَعِيفٍ بِرَعْمَلٍ
 جَائِزٍ هِيَ أَنَّ لَيْكِنَ شَافِعِيَّةٌ اسْفَلِ خَفِيفٍ كَمَا مَسَّحٌ كُوْصِرُفٌ سُنَّتٌ وَأُورِفُضِيْلَتٌ كَيْتَهُ هِيَ، لِهَذَا كُوْنِي أَشْكَالُ كِي بَاتٍ نَحْوِي.

ہماری طرف سے حضرت نے بذل میں ملا علی قاری سے
فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف

پر عمل فضائل اعمال میں اس وقت صحیح ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہ ہو، نیز حدیث ضعیف پر
 عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیث ضعیف
 پر عمل فضائل اعمال میں بھی صحیح نہیں، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت
 کسی حدیث ضعیف سے ثابت ہو رہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیث ضعیف معتبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفل خف
 کے مسح کا حکم کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے مسح کو
 اس حدیث کی بنا پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بنا پر لازم آتی ہے بلقہ دیگر حکم ابتدائی
 کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔

نیز علماء نے حدیث ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیث ضعیف
 شدید الضعف یا موضوع نہ ہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی ہتمم بالکذب یا
 کثیر الغلط اور متردک نہ ہو۔

بَابُ فِي الْإِنْتِضَاحِ

(۱۰)

انتضاح کے شراح نے متعدد معنی لکھے ہیں، ۱۔ ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتضاح عند الجمهور مراد من الفرج بالماء

لہ اس مسئلہ پر تفصیلی کلام مولانا عبدالحی لکھنوی کی کتاب الاجوبۃ الفاضلۃ عن الاسئله العشرۃ المتکاملہ، میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی
 طرح انہار السکن مقدمہ اعلا السنن میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الرضوء یعنی وضو سے فارغ ہونے کے بعد دفع و سادس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا
۲۔ امام نووی فرماتے ہیں قال المعقون هو الاستنجاء بالماء ۲۔ صب الماء على الاعضاء ۴۔ استنجاء بالمار کے وقت
شرمگاہ پر پانی چکانا تاکہ قاطر کا بالکل یا تقاطع ہو جائے۔

ترجمہ الباب میں مصنف کی مراد بظاہر معنی اول ہے اور مصنف نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں
حدیث اول اور ثالث میں نضح کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اول معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر یہ ہے
کہ دوسرے معنی مراد ہیں، اور تاویل کے بعد اس کو بھی اول معنی پر محمول کر سکتے ہیں، اور ترمذی کی روایت میں
من حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً اس طرح ہے جاءنی جبرئیل فقال یا معتمد اذ اقرضات فانضح یہاں پر انتضاج کے تینوں
معنی بلا تکلف مراد ہو سکتے ہیں ۱۔ اے محمد جب آپ وضو سے فارغ ہو جائیں تو کپڑے پر چھینٹا دے لیا کریں ۲۔ جب
آپ وضو کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا کریں ۳۔ جب آپ وضو فرمائیں تو اعضا پر اچھی طرح
پانی بہائیں اور صرف کچھ اعضا پر اکتفا نہ کریں۔

۱۔ حدیث امام محمد بن کثیر الخ۔ قولہ عن سفیان بن العکرم اشقنی اس راوی کے نام میں اختلاف ہے بعض سفیان
بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان، امام ابو حاتم رازی، علی بن مدینی اور امام بخاری کی راسے یہ ہے کہ حکم بن سفیان
صحیح ہے۔

قال ابو داؤد ووافق سفیان جماعة اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے مصنف اس پر تشبیہ فرمائی ہے
ہیں وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں
عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں مسندوں میں آرہا ہے، اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، مصنف
فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان
کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ پہلی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بزن میں مذکور ہے،
ابو عوانہ، روح بن القاسم، اور جریر بن عبد الحمید، میں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

لہ ردی ہذا لفظ علی عشرۃ اوجہ ذکر فی البذل عن الحافظ وغیرہ وما سئل مانی المقام انہم اختلفوا فی التفسیر باسم ہذا الراوی، فبعضہم یقولون
سفیان بن الحکم بعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی الایہام یعنی عن رجل من ثقیف، والامر الثانی ان بعض الرواۃ یقولون بعدہ
عن ابیہ و بعضہم لا، وایضاً صحیح الحکم بن سفیان عن ابیہ كما قال ابن ساری وعلی بن المدینی والوحس تم الرازی، وہل للحکم محبتہ ؟
قال البخاری لا، وقال ابو زرعة نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲۔ حدثنا اسحق بن اسحاق بن اسماعیل الخ۔ قولنا ثنا سفیان۔ جانتا چاہئے کہ پہلی سنت میں سفیان سے سفیان ثوری مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفیان جو ابن ابی یحییٰ سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں، امام بیہقی کہتے ہیں سفیان بن عیینہ اس سند میں بھی عن ابیہما کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور بھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفیان سے سفیان ثوری مراد لئے جائیں جیسا کہ پہلی سند میں سفیان ثوری مراد ہیں تو مضمون کلام مختل ہو جائے گا کمالاً یخفى علی الفضل اللیب۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا قَوَّضَ

(۱)

قوضا تین معنی میں مستعمل ہوتا ہے، آراد الوضوء، شروع فی الوضوء، قرض عن الوضوء یہاں پر آخری معنی مراد ہے، مصنف کی غرض اختتام وضو پر جو دعاء منقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضو میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آچکا، اب چونکہ ابواب وضو کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جانتا چاہئے کہ ادا عیہ وضو دو طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفراغ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو ابنا وضو میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفراغ کی دعاء یعنی شہادتین احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، ابو داؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللهم اجعلنی من التوابین، واجعلنی من المتطہرین کی زیادتی ہے جو ابو داؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیث ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و ادا عیہ وضو جو قوی روایت سے ثابت ہیں وہ چار ہیں، تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

۱۔ بسم اللہ والحمد للہ ابنا وضو میں ہے، علامہ عینی نے اس کو شرح ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ رین الاسلام)۔
۲۔ وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتین۔

۳۔ اللهم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی، رواة النسائی وابن السنی فی عمل الیوم واللیلة

۴۔ سبحانک اللهم وبحمدک لا الہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک اللهم واتوب الیک رواہ النسائی

فی عمل الیوم واللیلۃ۔

میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار و ضویر پر تین باب قائم کئے ہیں۔ باب التسمیۃ علی الوضوء پر مایقول بین ظہرائی وضو میں یعنی درمیان وضو کی دعا، اس میں انہوں نے صرف ایک دعا اللہم اغفر لی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے۔ باب مایقول اذا فرغ من وضو میں انہوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانک اللہم اغفر ثانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بعض کتب حنفیہ و شافعیہ جیسے طحاوی روضۃ المحتاجین اور انوار ساطعہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے

اعضار و ضویر کی ادعیہ کی بحث

ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا محشی لکھا ہے کہ یہ دعائیں تاریخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انہوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ مرفوعاً ثابت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیم، ابن العربی، ابن دینق العید اور امام نووی نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اشعار و ضویر کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دینق العید نے لکھا ہے۔ بحسب الاقتصار علی الواسد کہ جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفا کرنا چاہئے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دینق العید کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہار قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حاشیہ بدل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ صحیح ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولانا عبدالحی صاحب نے سعایہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحاوی کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

حدثنا احمد بن سعيد، الهمداني الخ - قوله خذ ايام انفسنا نتاوب الرجاية

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامر فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے تو گرچا کہ اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچ کر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمون حدیث ظاہر ہے۔

قولہ فتحت لہ ابواب الجنة الثانیۃ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زائد آئی ہے۔ اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر من متدرس ہے ای من ابواب الجنة الثانیۃ، جیسا کہ ترمذی کی روایت ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو کوب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی و ابدی دنی اور ایک بیرونی یعنی مصدر دروازے اور پھاٹک، تو یہاں پر مصدر دروازے مراد ہیں ہو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیسا کہ جہنم کے بارے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علمائے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں، باب الایمان، باب الصلوٰۃ، باب الصیام، اس کا دوسرا نام باب الریان بھی ہے) باب الصدقہ، باب الکاملین، باب الرافضین، باب الجہاد، باب التوبہ، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہو گا وہ اسی دروازے سے داخل ہوگا۔

قولہ ثمر نفع نظروہ الی السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہائے نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

باب الرجل یصلی الصلوات بوضوء واحد

(۵)

اس باب کا مقابل باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث شروع ابواب وضو میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ الباب میں اقوال علماء | مسئلہ مترجم بہا میں چار قول ہیں بقض صحابہ اور تابعین جیسے عبد اللہ بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، عبیدہ سلمانی اور سعید بن السیب سے

منقول ہے کہ وضو لکل صلوٰۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہر یہ و شیوہ کہتے ہیں وضو لکل صلوٰۃ صرف تمہین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد عادۃ وضو ضروری ہے اور جمہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتے ہیں جب تک حدث لاحق نہ ہو۔

۱- حدثنا محمد بن عیسیٰ الخ۔ قولہ عن عمرو بن عامر البجلی، جاتا چاہئے کہ عمرو بن عامر وہ ہیں ایک البجلی اور ایک الانصاری، یہاں پر البجلی کی تصریح ہے، اور اس کے بالقابل ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آ رہا ہے ہو ابو اسد بن عمرو (یہ ابو اسد کنیت نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بجلی ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بجلی

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصاری کے۔

لیکن حضرت مہار پور کائنے بذل میں یہ تحقیق فرمائی
زاوی سند عمرو بن عامر کی تحقیق

ہے کہ یہ عمرو بن عامر الانصاری ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے
 بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریب التہذیب میں عمرو بن عامر کے نام پر تمیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ
 صحاح ستہ کے راوی نہیں، اور عمرو بن عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحاح
 ستہ کے راوی ہیں، تیر عمرو بن عامر بجلی طبقہ سادسہ کے ہیں اور انصاری طبقہ خامسہ کے طبقہ خامسہ کے رداۃ وہ کہلاتے
 ہیں جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہوا اور طبقہ سادسہ کے رجال وہ ہیں جن کا تعلق کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں
 پر عمرو بن عامر یوں کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہذا یہ عمرو بن عامر طبقہ سادسہ کے نہیں
 ہو سکتے بلکہ طبقہ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ البجلی۔

۲- قولہ صلی یوم الفتح خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں
 ایک ہی وضو سے ادا فرمائیں اور مسیح علیٰ النخین بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا
 کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً
 قصداً ایسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلوات خمسہ کو ایک وضو سے ادا کرنا ہے، مسیح علیٰ النخین سے سوال
 متعلق نہیں اس لئے کہ مسیح علیٰ النخین تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصداً
 ایسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضو ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضو فرماتے تھے وہ
 وجوباً تھا یا استحباباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضو لکل صلوة بطریق وجوب
 فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا، ہوا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضو لکل صلوة استحباباً
 فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال
 ثانی اقرب الی الصواب ہے، اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث (جو ابوداؤد میں
 باب السراٹ میں پہلے گزر چکی ہے) اس سے احتمال اول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع
 میں آپ پر وضو لکل صلوة واجب تھی، لیکن امام طحاویؒ کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے
 پہلے غزوہ خیبر کے سفر میں ماننا بڑے گا جیسا کہ سید بن النعمان کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے
 کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوہ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام مہبار پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نماز مغرب ایک ہی وضو سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

باب فی تفریق الوضوء

(۳)

تفریق سے مراد ترک موالاة ہے یعنی اعضاء وضو کے غسل میں تفریق کرنا۔

موالاة فی الوضو میں مذاہب ائمہ | یہ گذشتہ ابواب میں آچکا کہ مالکیہ کے یہاں موالاة فی الوضو واجب اور شرط صحت وضو ہے، اگر کوئی شخص عمداً تفریق کرے تو اس کی وضو باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں معاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاة کو فور سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاة فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاة صرف سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قول قدیم میں موالاة واجب ہے اور اصح الروایاتین عن احمد بھی یہی ہے، اور قول جدید امام شافعی کا اور روایت ثانیہ امام احمد کی مثل حنفیہ کے ہے (کنانی ہاشم البذل)

۱۔ حدیثنا ہرون بن معروف الخ۔ قولنا مرجع فاحسن۔ حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضو کی، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضو تک یعنی جاؤ اپنی وضو کو درست کرو، حضرت سہارنپوریؒ بادل میں تحریر فرماتے ہیں احسان وضو کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، پس اس سے غسل اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔ امام خطاب شافعی اور ابن بطل مالکی نے اس حدیث سے وجوب موالاة پر استدلال کیا ہے۔

حدیث الباب سے وجوب موالاة پر استدلال درست نہیں | لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسان وضو کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استیناف وضو کیا جائے، دوسرے یہ کہ جتنا حصہ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، اذاجار الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادۃ وضو کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریق استحباب ہو نہ بطریق وجوب۔

۳۔ حدیثنا حیوۃ بن شیبہ الخ۔ قولنا فامرہ ان یعید الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادۃ وضو کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالاة کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بقیہ بن الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو مہر غسانی ان کے بارے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ لیت بقیہ فنس منها علی تقیہ، تیروہ مدس ہیں، اور یہاں بطریق عنعنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ وضو کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالاة کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت وضو میں صرف غسل اغتسال اور مسح راس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالاة کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقی نے ابن عمر کا ایک اثر صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے بازار میں وضو کی اور صرف غسل وجہ ویدین اور مسح راس کیا، اور نماز جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضو خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، (منہل)

خلاصہ یہ کہ اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تینوں کا
احادیث الباب کا خلاصہ | مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضو کرنے کے بعد حضور کی خدمت میں حاضر

ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسان وضو کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالاة پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادہ وضو کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

باب اذا شك في الحدث

(۱۰)

نواقض وضو کی ابتداء | جانا چاہئے کہ باب سابق یعنی باب تفریق الوضوء تک احکام و مسائل وضو مصنف کی ترتیب کے مطابق پورے ہو گئے، اب مصنف کا مقصود نواقض وضو کو بیان کرنا

ہے، جس کی ابتداء اس سے اگلے باب الوضوء من القبلة سے ہو رہی ہے گویا وہ نواقض وضو کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطئة کے ہے اس لئے کہ شک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور نہ ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنف اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اس کتاب کے ابواب بہت مہذب و مرتب اور قابل تعریف ہیں، واللہ در المصنف۔

جاننا چاہئے کہ حدث کے لغوی معنی تجد یعنی وجود بعد عدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع اعداد شاتی ہے جیسے سبب کی جمع اسباب۔

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوال طہارت میں تردد اور شک واقع ہو رہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، البتہ لایزول الالبثہ یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے، امام مالک کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدیث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارج صلوٰۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر اعادۃ وضو کے نماز شروع کرے، اور اگر داخل صلوٰۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصری کا۔

داخل صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوٰۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخل صلوٰۃ شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا یتطووا عمالک کے خلاف ہے اور خارج صلوٰۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن ماقظ ابن حجر نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطال عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدیث کی حالت میں صحت صلوٰۃ کو تسلیم کیا جائے اور صحت صلوٰۃ اس وقت ہو سکتی ہے جب شک فی الحدیث ناقض وضو نہ ہو، سو اگر شک فی الحدیث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقض وضو ہے تو ابطال عمل کہاں۔

۱۔ حدیث ثاقب بن سعید الخ۔ قولہ عن عمہ، یعنی سعید بن المسیب اور عباد بن تمیم دونوں روایت کرتے ہیں عجم عباد سے جن کا نام عبداللہ بن زید بن عامر ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک دوہم کے خروج ریح وغیرہ، تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا چونکہ ذریعہ ہے حصول یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصول یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوٰۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض نہونا داخل صلوٰۃ کے ساتھ خالص ہے خارج صلوٰۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جاننا چاہئے کہ یہ لفظ عن عمہ، شکی یہاں پر اور اسی طرح مسلم کی روایت میں بصیغہ مجہول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعل شکایت کون ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے مراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی عم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نووی فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بیضیہ معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینی نے امام نووی کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور ضمیر فاعل راجع ہوگی عم عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہو گیا، حضرت نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے، لیکن واضح رہے کہ امام نووی کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ سلم اور ابو داؤد کی روایت میں شکی یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص وادی ہونے کی وجہ سے شکی فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکا فعل معروف الف کے ساتھ لکھنا ضروری ہے جس طرح دعاء و عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے ذبیحی و مخفی اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ مزنی فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یا ئی ہے، غلام یہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا افادہ العلامة، السندی فی عاشیة النساء وھکذا سمعت من شیخ مولانا محمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

۲۔ حدیثا موسیٰ بن اسماعیل الخ۔ قولہ فوجد حرکتہ فی دبرہ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ یرج القبل ناقص ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقص ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقص نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام محمد کہتے ہیں ناقص ہے اور امام کرخی کہتے ہیں ناقص نہیں۔

قولہ حتی یسبح صوتا او یجد ریحا یہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدان یرج کنایہ ہے حصول یقین سے یعنی جب تک یرج خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک محض دبر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضو باطل ہوگی، چونکہ سماع صوت اور وجدان یرج حصول یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص ائمہ اور ائمہ ہو اس کی کبھی خروج یرج سے وضو نہ ٹوٹے۔

۱۔ اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے عن عبد اللہ شکانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعل معروف ہونا متعین ہے۔
۲۔ ائمہ بہرہ اور ائمہ جس کی توبہ شامل ضائع ہو گئی ہو۔

بَابُ الْوَضُوءِ مِنَ الْقِبْلَةِ

(۳۰)

یہاں سے نواقض وضو کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقا نہیں، ہر کمالے را
نوالے قبلہ، یعنی قبلۃ المرأة سے مراد مسمرأة ہے، مسمرأة ناقض وضو ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ
کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مسمرأة
شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں۔

مسمرأة کے ناقض وضو ہونے کا
مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

در اصل یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیت تیمم اوجام احد منکر من الغائط
اولمستوا النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراتیں ہیں، ایک لستم
النساء باب مجرب سے، دوسرے لامستم النساء باب مفاطت سے

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لیس اپنے معنی حقیقی یعنی لیس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسمرأة ناقض
وضو ہے، اور احناف کہتے ہیں کہ لیس سے جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس نے اس
کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علماء نے لکھا ہے حضرت ابن عباس کی تفسیر دوسروں پر راجح ہے، نیز اس آیت
میں دوسری قرات لامستم والی اس سے حنفیہ کے معنی کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لستم والی قرات لیس بالید کے معنی
کے زیادہ قریب ہے تو لامستم والی قرات اقرب الی معنی الجماع ہے جیسا کہ ابو بکر جصاص رازی نے تحریر فرمایا ہے۔

تیز حنفیہ نے آیت کو جس معنی پر محمول کیا ہے اس میں زائد افاذیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ جس طرح حدیث اصغر میں تیمم شروع ہے اسی طرح حدیث اکبر میں بھی شروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے
تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز حنفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ ان احادیث سے
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مسمرأة ناقض وضو نہیں، حنفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض سے
سلامتی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض پڑ رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی
تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار
فرمائی وہ یہ کہ مسمرأة اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیت شریفہ
میں لیس سے مس بال شہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضو قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت

مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضو نہیں ہوا۔ قال ابو داؤد وهو مرسل

جانتا چاہئے کہ تعبیر مرآة کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے
حدیث الباب پر مصنف کا نقد اس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک بطریق ابراہیم تیمی عن

عائشہ، دوسرے بطریق حبیب بن ثابت عن عروہ، اور ہر دو طریق پر مصنف نے کلام فرمایا کہ حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔
 طریق اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیم تیمی عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں
 حالانکہ تیمی کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس
 طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں، چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود
 ہے اور اس کی سند میں ابراہیم تیمی اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابراہیم تیمی عن ابیہ عن
 عائشہؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲ - قولنا حدثنا الاعمش عن حبیب بن ثابت عن عروہ یہ حدیث عائشہ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے
 میں مصنف فرماتے ہیں، قال ابو داؤد وھکذا رواة زائدة وعبد الحمید عن الاعمش یعنی دیکھنے میں طرح
 اس حدیث کو اکثراً سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبد الحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ دیکھنے کی روایت میں جس
 طرح عروہ غیر منسوب، واضح ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واضح ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے اس حدیث کو اعمش سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبد الرحمن بن مفرء
 قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں اور آگے چل کر بھی
 مصنف نے بعض ائمہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی
 بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے، اور اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ
 اس میں عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا حدیث الباب جو ضعیف کا مستدل ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابو داؤد قال یحیی بن سعید القطان لرجل من مصنف کہتے ہیں کہ یحیی بن سعید قطان نے ایک شخص سے کہا
 (اس شخص سے مراد علی بن مدینی شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہو کہ اعمش کی یہ حدیث (حدیث الباب
 اور وہ دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں یہ ہے انھا تتوضا بعد صلوٰۃ میرے نزدیک یہ دونوں
 حدیثیں غیر معتبر اور لاشئ کے درجہ میں ہیں، یہ دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال قتل من طہر
 الی طہر میں آرہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشئ محض کے درجہ میں ہیں، اس کی وجہ مصنف آگے سفیان ثوری سے نقل
 کرتے ہیں رووی عن الثوری انہ قال یعنی سفیان ثوری فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت
 کرتے ہیں عروہ المزنی ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروہ بن الزبیر سے روایت نہیں کرتے لہذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروہ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔

مصنف کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروہ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروہ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدہ کلیہ مصنف کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابو داؤد وقد روی حمزة الزيات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہ حدیثاً صحیحاً اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب کبھی عروہ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔

یہاں پر صاحب معارف السنن سے تسامح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابو داؤد کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہیں، بذل الجہود میں حضرت کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہونے کے قرآن | اس کے بعد جانا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری نے بذل الجہود میں اس بات پر نصف درجہ سے نااندر قرآن

تحریر فرماتے ہیں کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں عروہ المزنی نہیں، لہذا مصنف کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرآن یہ ہیں ۱ عبد الرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروہ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲ ابن ماجہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں وکیع نے عبد الرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے ۳ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو جمع کا صیغہ ہے اور جس راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہو گا نہ کہ مجہول، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروہ المزنی نہیں ہو سکتے، یہ عروہ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر مجہول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ المزنی، ۴ اس روایت میں ہے نقلت لہامن ہی الا انت یعنی جب حضرت عائشہ نے عروہ کے سامنے مجملاً بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تقبیل کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہو گی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہ کے درمیان بے تکلفی اور کثرت سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہ اور عروہ المزنی کے درمیان ۵ دارقطنی اور مسند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں، ۶ اس سند میں عروہ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرضیکہ مصنف نے حدیث الباب کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہو گیا۔

حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات | اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیثیہ بخاری و غیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سمرۃ ناعضہ حضور نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سنانے لیتی ہوتی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوتے اور میرے پاؤں آپ کے سجدہ کی جگہ ہوتے، فاذا اراد ان یسجد غمزنی فقبضت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یترسو سفی بوجہ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سمیٹ لیتی، یہاں پر عین حالت نماز میں سمرۃ ناعضہ پایا جا رہا ہے، حافظ ابن حجر نے اس کی تائید کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بجا بل ہو یا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حیات کے لئے۔

امام بیہقی کے زعم میں حدیث کا محل | اور امام بیہقی نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل کتاب الصوم کی ہے جو قبلہ العام کے بارے میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وہو صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں ہم واقع ہوا اور اس طرح روایت کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تجدید وضو نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں امام بیہقی کا بلا دلیل روایت کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کاشکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ الموفق۔

قال ابو داؤد ودرتدردی حمزة الزيات ان حضرت سہارنپوری نے بدل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث صحیح سے مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الدعوات میں اسکی سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللہم عاننی فی جدی رعانی فی بصری واجعلہ الوارث منی لا الہ الا اللہ الخیر سبحان اللہ رب العرش العظیم والعبد بشا رب العالمین لیکن ترمذی کی سند میں عروہ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک وہ عروہ بن الزبیر ہی ہوں۔

باب الوضوء من مسن الذکر

(۱۶۱)

مذہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر ناعضہ حضور ہے امام احمد کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اذا کان المس باطن الکف، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً ناعضہ نہیں ہے، مصنف نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا ناعضہ ہونا اور دوسرے باب سے ناعضہ ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں مصنف نے حدیث بسرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے اس ذکر کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے، ہمارے طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تفسیف اور تاویل یا ترجیح۔

تفسیف کی طرف سے حدیث الباب کا جواب | اور بسرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر اکادکب الدرر میں ہے، اما مروان فبفتقنا، اظہر من الشمس وأبین من الأسماء، واما الشرطی فمجهول، كما لا یطعن۔

مہرور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابل استدلال ہیں، امام بخاری نے ان کی روایت کو اپنی مجموعہ میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ مجموعہ ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدون مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان نقلتے ہیں ومعاذ اللہ ان نعتج بمروان لکن لم یقنعہ عن ولا بقول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انہوں نے براہ راست بسرہ سے جا کر اس مسئلہ کو دریافت کیا، لہذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہمارے طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجال بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال میں سے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ عاقل ابن حجر نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے متکلم فیہ رواہ ذکر کے گئے ہیں، اسامیٰ فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کو آخر تک پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایات کو متابعات میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاری نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انہوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود ہی تفسیق کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بسرہ کی تخریج شیخین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطہ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤد نے مروان کے واسطہ دانی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطہ مروان اور ایک بواسطہ حرسی (شرطی)۔

حدیث الوضو من مس الذكر ما اول ہے | ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تفسیف جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیث طلق راجح ہے، اس لئے کہ وہ روایت الرجال کے قبیل سے ہے، دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، علی بن مدینی فرماتے ہیں هو عندی احسن من حدیث بئرہ۔ اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، یا۔ حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہے، ۲۔ و ضرر لغوی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تعارض پیدا نہ ہو، ۳۔ معمولی علی ما اذا خرج من الذکر شیء لاجل اللس ۴۔ مس ذکر سے مراد مس الذکر بفرج المرأة ہے جس کو مباشرتِ فاحشہ کہتے ہیں، اور یہ ہمارے یہاں بھی ناقض و ضرر ہے، ۵۔ مس سے مراد مس عند الاستنجار ہے، لہذا استحباب ناقض ہوا نہ کہ مس۔ شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دار قطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا انقضی احدکم بیدہ الی فرجہ فلیتوضأ۔

باب الرخصة في ذلك

(۳)

جانتا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیث بئرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیث طلق دونوں سنن اربعہ کی روایات ہیں، صحیحین میں سے کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیث بسرہ مؤطا مالک، صحیح ابن خریزہ اور صحیح ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیث طلق سنن اربعہ کے علاوہ صحیح ابن حبان، بیہقی اور طحاوی میں ہے۔

جمہور نے حدیث طلق کے دو جواب دیئے ہیں،
حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب | اول یہ کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے

اندرا یک راوی ہیں قیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں قد ساء لنا عن قیس بن طلق فدر نجد من يعرفہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ تو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات نہیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور ان عرف حجت ہوتا ہے من لم يعرف پر۔

دوسرا جواب جمہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق غسوخ ہے حدیث ابو ہریرہ سے جس سے مس ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابو ہریرہ پر، کیونکہ قدم طلق بدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال ہوا تھا جس وقت مسجد نبوی کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام مکہ میں ہے امام بغوی صاحب المعانی نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ نسخ کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ سلعہ میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی نوبت نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیسا کہ علامہ نور الدین مہودی نے وقار الوفا میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ سلعہ میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد سلعہ میں، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقف ہی اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدم سلعہ الوفا میں ہوا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدم طلق دوبار ہوا سلعہ میں اور سلعہ میں تو ہو سکتا ہے سماع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہذا نسخ کا دعویٰ ثابت نہیں، اس بحث کو امانی الاحبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

باب لوضوء من لحوم الابل

(۱۰)

مسئلہ ترمذی بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقض وضوء نہیں، امام احمد مذاہب ائمہ بن حنیفہ اور اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعی سے منقول ہے ان صحیح حدیث الوضوء من لحوم الابل قلت ہا، یعنی اگر وضوء من لحوم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں صحیح اور ثابت ہیں، ایک حضرت برار بن عازب کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسرے حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العربی اور امام نووی کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں ہذا المذہب اثنوی وان كان الجمهور على خلافه، لیکن خلفاء اربعہ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

حدثنا عثمان بن ابي شيبة الخ قوله، سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال

قوضوا منها۔

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب | یہ حدیث حنا بلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنف بھی حنبلی ہیں، ان کا میلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضوء من لحوم الابل کے قائل نہیں انہوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضوء سے وضوء شرعی نہیں بلکہ وضوء لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحم ابل میں دسوتہ زائد ہوتی ہے اور عبداللہ بن مسعود سے منقول ہے لأن أقرنا من العظيمة المنتنة احب الي من أن الوضوء

من اللفظة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثار صحابہ میں جن کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضو شرطی پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ ہیں اس حدیث جابر سے
جس کی تخریج اصحاب السنن نے کی ہے، جس کے الفاظ ہیں کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء
مامست الناس۔

امام نووی وغیرہ نے قول نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں یعنی ترک الوضوء
مامست الناس وہ عام ہے اور وضو من لجوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا،
بلکہ خاص عام پر راجح اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ہم وضو من لجوم الابل کو منسوخ
اس حیثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خاص اس
عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ بقیہ افرادہ منسوخ ہوگا۔

لیکن یہاں پر ابن قیم نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضوء ماست النار والی حدیث
کو ناسخ اور وضو من لجوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضو من لجوم الابل کا مسئلہ ماست النار
سے متعلق ہی نہیں اس لئے کہ امام احمد جو وضو من لجوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضو منسوخ
قائل ہیں خواہ لحم ابل کا آگ نے مس کیا ہو یا نہیں، لحم ابل نسیج اور غیر نسیج میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتب حنابلہ
جیسے نیل المارب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے۔

حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس کا جواب دیا ہے ان غنم فقتلتنا، یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں
تعمیم کرتے ہیں کہ لحم ابل سے وضو ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کچا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح اس
حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لحم ابل کے مس سے بھی وضو
کا قائل ہونا چاہئے نماہوجوا بکفرہ وجوابنا، احقر کہتا ہے کہ یہ بس ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی
نہیں ہوتی۔

قولہ لا تصلوا فی مبارک الاہل مبارک جمع ہے مبارک کی بروزن جعفر یعنی اونٹوں کا باڑہ ان کے بندھنے
کی جگہ اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک اہل میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ
صحیح بھی ہے یا نہیں، حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور ظاہر یہ و حنابلہ کے یہاں مبارک اہل میں نماز صحیح
نہیں اور امام مالک سے دو روایتیں ہیں۔ ۱۔ الاعادة فی الوقت ۲۔ الاعادة مطلقاً، نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل
ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل ظاہر ہی کیوں نہ ہو۔

قولہ فانہا من الشیاطین یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضاف مقدر ہوگا، اعانہا

ماوی الشیاطین، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر راجع ہے اہل کی طرف اس صورت میں لازم آئے گا کہ اہل شیاطین کی نسل سے ہو، بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے تو لہذا اس ماہیہ اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر ہرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کل عادی متمرذہو شیطان (کمافی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک اہل میں نماز پڑھنے کی علت نہی کیا ہے، بعض نے کہا کہ اگر ہا ب اہل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اونٹوں کی آڑ میں بیٹھ کر استہجار کرتے ہیں، وقیل لا ینظفھا اھلھا یعنی مبارک اہل کو اونٹ والے صاف ستھرا نہیں رکھتے، وقیل لفقار الابل وشوادھا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچھلتا اور بدکتر ہوتا ہے اس سے معنی کو ضرر جسمانی پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقیل لاجل ثقل راعثھا الکویبۃ یعنی راکحہ کریمہ کی وجہ سے مخالفت سے اور کتاب الام میں امام شافعی سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ قرب شیطان ہے کیونکہ حدیث میں اہل کو من جنس الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ وسئل عن الصلوۃ فی مراءبض الغنم الخ مراءبض جمع ہے مراءبض کی بردن مجلس، مراءبض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فانہا بركة بعض نے کہا کہ غنم کو برکت اہل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی اہل ایک موذی جائز ہے بخلاف غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم بروحۃ اور ایک روایت میں ہے ام ہانی فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غنما فان فیہا بركة تیر ایک روایت میں ہے الغنم من دواب الجنة۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوۃ فی مراءبض الغنم کی حدیث سے ابوال وابعار غنم کی طہارت پر

بول ما کول اللحم کے طہارت کی بحث

استدلال کیا ہے اس لئے کہ مراءبض غنم ان چیزوں سے خالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوال اہل کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ما کول اللحم جائزوں کو غنم پر قیاس کر کے ان کے ابوال وابعار کو ظاہر قرار دیدیا، رہی یہ بات کہ مبارک اہل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جا چکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعی، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام احمد اور شافعیہ میں سے ابن المنذر، ابن حبان اور ابو سعید اصمغری اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ اکثر شافعیہ اور جہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جہور کی دلیل حدیث استترھوا من البول ہے،

رواكا الدارقطني والحاكم وصححه، نیز حدیث المروری القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اما هذا فکان لا یستنزا من البول۔

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلوة میں باب لنهی عن الصلوة فی مبارک الابل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جز اول یعنی وضو و نوحوم الابل مقصود ہے اور کتاب الصلوة میں حدیث کا جز ثانی مقصود ہے۔

باب الوضوء من مس اللحم النی وغسله

جاننا چاہیے کہ غسلہ کے عطف میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ اس کا عطف الوضو پر ہو اور الوضو میں الف لام مفش الیہ کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النی ویاب غسل الرجل ای یدہ من مس اللحم النی، ترجمہ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچے گوشت کو چھونے سے وضو شرعی واجب ہے یا صرف غسل ید جس کو وضو لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر مانا جائے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النی ویاب الوضوء من مس اللحم النی، ترجمہ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچے گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضو کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضو ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہارنپوری نے بذیل میں احتمال اول ہی لکھا، احتمال ثانی استاذ محترم مولانا سعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

ترجمہ الباب کی غرض یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچے گوشت کو چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضو شرعی یا وضو لغوی واجب نہیں، پھر مصنف نے ترجمہ الباب کیوں قائم کیا؟

جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب سے اسکے بارے میں وضو منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن سعید بن المسیب انه قال من متہ يتوضأ، اور حسن بصری وعطار سے منقول ہے انه یغسل یدہ لا تو مصنف نے ان روایات پر رد کرنے کے لیے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ہلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کے استاذ عطار اور عطار کے استاذ ابو سعید خدری ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردید ہے کہ عطار اس حدیث کو ابو سعید ہی سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہی ہے کہ وہ اس کو ابو سعید ہی سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کرنے میں مصنف کے اس اندھ کے الفاظ ذرا مختلف ہیں چنانچہ ایک استاذ (ابن العلاء) نے تو اس طرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابی سعید اور مصنف کے ذکر سے دو استاذ ایوب وعمرو نے اس طرح نقل کیا ارأه عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردید ظاہر کر رہے ہیں کہ عطار کے استاذ اس میں ابو سعید ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابو سعید خدری ہیں کذا استفاد من المنہل والظاهر عندی ان التردد لیس فی تعیین الصحابی بل فی ذکر الصحابی اذا حدیث رواہ بعضهم (کما سیأتی) مرسلًا بدون ذکر الصحابی۔

مضمون حدیث | قوله عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بخلام الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور نماز کے لیے مسجد تشریف لے جا رہے

تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گذر ہوا جو بکری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبل ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا نا تجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا، یہ دیکھ کر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تَبَّحَ حَتَّىٰ أُهْرِيَتْ کہ پرے ہٹ میں تجھ کو کھال امار کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی و چستی کے ساتھ مردانہ وار ایک دم کھال اور گوشت کے بیچ میں زور سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دست مبارک کھال کے اندر غائب ہو گیا اور ذرا سی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جا کر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضو فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔
ترجمہ الباب ثابت ہو گیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضو شرعی کی ضرورت ہے نہ غسل ید کی سبحان اللہ! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شان عالی ہے، مزاج مبارک میں کس قدر سادگی ہمت و جوا نمردی، تیر ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں سچو بوجھ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وسلم۔

بَابٌ فِي تَرْكِ الْوَضُوءِ مِنْ مَسِّ الْمَيْتَةِ

(۱۰)

جس طرح لم مذبح کے چھونے سے وضو وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مس میت سے وضو واجب نہیں ہوتی، مسئلہ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر عن ابیہ، یہ جعفر وہی ہے جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علی کے بیٹے ہیں۔
قولہ متر بالسوق داخل من بعض العالیۃ، عالیہ عوالی کا مفرد ہے عوالی تین تین مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوالی مدینہ تشریف لے جا رہے تھے، آپ کا گزر وہاں کے ایک بازار میں کو ہوا، صحابہ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جا رہے تھے کہ آپ کا گزر بکری کے ایک مردار بچہ پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے صحابہ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا ایک صحابہ انہذا لہ بد، ہویہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا کوئی تمہیں سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کہ تو اس پر اپنے ارشاد فرمایا فواللہ، للذی انیا اھون علی اللہ من ہذا علیک یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ بجدی اسبق میتہ، جُدِّی کے معنی ہیں بکری کا بچہ اسک کا اطلاق قاتل الاذین، مقطوع الاذین اور

اور ملحق الاذین (جس کے کان سرے بالکل ملے ہوئے ہوں) ان تینوں پر آتا ہے لیکن یہاں پر صغیر الاذین مراد ہے کس
قال النووی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے کا لہجے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان
کو پکڑا تھا۔

جاتا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب انزہ کی ہے، چنانچہ امام مسلم اور ترمذی نے اس کو مفصلاً کتاب الزہد
میں ذکر کیا ہے، امام ابو داؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انہوں نے اس کو
یہاں کتاب الطہارت میں ذکر کیا، در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بَابٌ فِی تَرْکِ الْوَضْوِءِ مَا مَسَّتِ النَّارُ

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابو داؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ
کیوں لکھی ہے؟ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادی نے سنن ابو داؤد کا تجزیہ کر کے اس کو تیس اجزا بنائے ہیں جیسا
کہ بخاری شریف کا تجزیہ مشہور ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوری نے بدل میں اس کا اہتمام فرمایا ہے کہ
ہر پارے کے شروع میں ہر جز کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بدل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے الجزء الاول۔
تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہو رہا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض نا سخیں نے اس مناسبت سے یہاں
بسم اللہ لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنف کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کو اس کتاب
کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچ کر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔
بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح بیچ میں بسم اللہ آجاتی ہے، اس کی بھی شرح بخاری مختلف توجیہات کیا
کرتے ہیں۔

مسئلہ اثنا عشریہ میں اختلاف ائمہ | جسے حضرت ابو ہریرہ، زید بن ثابت، عبد اللہ بن عمر اور عمر بن عبد العزیز
ابن شہاب زہری، حسن بصری وغیرہ امت النار سے وجوب و ضرورت کے قائل تھے، امام نووی فرماتے ہیں کہ صدر اول کے
بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک وضو پر اجماع ہو گیا ہے۔

وضو ما مسّت النار میں مصنف کا مسلک | بندہ کی رائے جو بہت غور و خوض کے بعد قائم ہوئی

ہے، یہ ہے کہ امام ابو داؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں
مہجور سے متفق نہیں، وہ وضو ما مسّت النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انہوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشدید فی ذالک باب اول سے تو مصنف نے وضو مہامت النار کا نسخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی امامیث سے بھی معلوم ہو رہا ہے اور ترجمہ ثانی سے دوبارہ وجوب وضو کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا جس کے معنی یہ ہوتے کہ اس مسئلہ میں دوم ترجمہ نسخ ہوا ہے۔

وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا | چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شمار کرائے ہیں جن میں تعدد نسخ ہوا ہے اور مغلہ ان کے وضو مہامت النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابوبکر بن العربیؒ

شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، نکاح متعدد لوم حراہلیہ ان تینوں میں دوم ترجمہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا احفظ رابعا ان تین کے علاوہ چوتھی چیز میرے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابوالعباس العزنی فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضو مہامت النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے

داربع ذکر النسخ لہا جاءت بها النص ص والاشار
بقبلة ومقعة وحمر كذا الرضوم لماتت النار

۲۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبہ الخ۔ قولنا ضفت النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا ہمان ہوا، یہ روایت شمائل ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ ہیں ضفت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے ہمان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے یہاں ہمان تھے، حضرت شیخ نور الشرح مقدمہ فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت مغیرہ بن شعبہ ہمان تو حضور ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے ہمانوں کے دوسری جگہ مدعو تھے، لہذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

دو حدیثوں میں رفع متعارض | قولنا واخذنا الشفرة اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابوداؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم

بالسکین دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو چھری سے کاٹ کر پھرا کسی سے کھایا بھی جائے، اور اگر چھری سے کاٹ کر پھرا تو اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے نسخ اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت محض تکلفا استعمال کی جائے۔

قولنا وقال مالک بن انس یداہ وقام یصلی یربت یداہ یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بددعا کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت میسر بن شعبہ فرماتے ہیں کہ میں حضور کا ہمان تھا، آپ بھنا ہوا گوشت اپنے دست مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرما رہے تھے، اسی اثناء میں حضرت بلال آگے اور انھوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضور نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے، لیکن تنبیہاً آپ نے ارشاد فرمایا تربت یداکا اس لئے کہ ان کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر تو کف کرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امام راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلان نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام والی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر محمول ہے، اس تقدیم طعام والی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجار میں باب الرجل یصلیٰ وهو حاقن کے ذیل میں گزر چکا ہے۔

قولہ وكان شارباً زنی فقصدتہ فی علی سوائیۃ حضرت میسرؓ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لبیں بڑھی ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے سواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد آکر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ میزبان کو ہمان کی مصالح اور اس کے احوال کا تفقد کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاق نبوی ہیں اور ہمارے مذہب اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

حدثنا موسیٰ بن سہل الخ۔ قولہ عن جابرؓ كان اخرا الامير: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مسانيرت النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں مترجح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء مہامت النار ہے چنانچہ جمہور علماء نے اس حدیث سے وضوء مہامت النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذی نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داؤد وهذا اختصار من الحديث الاول یہ قال ابو داؤد، ذرا مہتم بالشان ہے محتاج توضیح ہے امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیث سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خبز دلم پیش کیا آپ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرما کر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہو کر آپ نے باقی کھانا منگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابو داؤد یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہوگا، اب اگر اصل حدیث سے وضو مامت النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کا انحراف لامرین الا سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی صحیح نہیں۔

لہذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؛ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناول لحم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضو فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضو مامت النار کے اکل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضو کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضو نہ تھی، اور وضو مامت النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال صحیح نہیں، واذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں! اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کا انحراف لامرین الا مستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابو داؤد کے کلام کی تشریح ہے، امام بیہقی نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے نقطوں میں اس کی مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جریج اور شعیب بن ابی حمزہ، ابن جریج نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی اور شعیب بن ابی حمزہ نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھنے میں ان سے غلطی ہوئی اور کہہ دیا کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ ترک الوضو مامت النار لیکن امام ابو داؤد کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیث اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہم کی نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیسا کہ آپ بھی فرما رہے ہیں، الحاصل حدیث جابر مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے کہ قال الجہو

مضمون حدیث | حدثنا احمد بن عمرو واغث - قولنا لحدثنا یقینی سابق سبعۃ عبید بن شامۃ المرادی کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرما رہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گزرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، بس ہم وہاں سے چل دیئے راستہ میں ہمارا گذرا ایسے شخص پر ہوا جن کے یہاں بانڈی

لے لیکن مصنف امام فن ہیں وہ اپنی رائے میں متفرد بھی ہو سکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنف کی بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، رواۃ اس طرح کے تصرف کر دیا کرتے ہیں۔

آگ پر رکھی ہوئی پک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابی سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی اچھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوٹی نکالی اور اس کو سٹخ میں رکھ کر چہاتے بہتے سجد چلے گئے، مسجد پہنچ کر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولنا وانا انظر الیہ۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گذشتہ واقعہ اس وقت میری نظروں میں پھر گیا، اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ بالکل میرے سامنے آ گیا، یہ دراصل تعلق و محبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء مامت النار ثابت ہو رہا ہے جو ترجمہ الباب میں مذکور ہے۔

باب التشدید فی ذلك

(۵)

گذشتہ باب جس کا ترجمہ ترک الوضوء مامت النار ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے مامت النار سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہو گئی یعنی اس کا نسخ ہو گیا، اور اس ترجمہ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبار تشدید ہوا اور پھر مامت النار سے وضوء واجب ہو گئی گویا نسخ اول کا نسخ ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف علام رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء مامت النار کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من لکوم الابل کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گذر چکا۔

۲ - حدثنا مسلم بن ابراہیم الخ - قولنا ان ابوسفیان بن سعید بن المغیرۃ حدثنا انہ دخل علی ام حبیبہ یعنی ابوسفیان بن سعید ام المؤمنین ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابو داؤد فی حدیث الزہری یا ابن اخی، اس سے مصنف رواۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کو ابو سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یحییٰ بن ابی کثیر اور زہری، یحییٰ بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہ نے ابوسفیان بن سعید کو یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اخی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجاز ہے۔ لیکن جانتا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاطہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اخی ہے اور یحییٰ کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب منہل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نسائی اور طحاوی کی روایت میں ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امامی الاحبار میں مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دوسے دونوں طرح مردی ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّبَنِ

(۱۰۷)

ترجمہ الباب میں اگر وضو سے مراد وضو لغوی ہے تب تو "منف" کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضو سے وضو شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے، اس لئے کہ حدیث البلب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضمضہ کیا۔

جاتا چاہئے کہ شرب لبین کے بعد نماز سے پہلے وضو لغوی یعنی مضمضہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لبین اہل سے وضو شرعی واجب ہے، اس لئے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے قوضاً من البان الابل

مسئلہ الباب میں اختلاف شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذی کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخ نے ماشیہ کو کب میں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمہ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ یہ حضرات اس سے وجوب وضو کے قائل تھے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء الا من اللبن اور تیسرا مسلک اس میں ابو سلمہ بن عبدالرحمن کا ہے وہ استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "من شرب سابق للشاربین؟ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضو کی جاتی ہے؟"

بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۱۰۸)

اس باب سے مقصود ترک المضمضہ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد کلی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس

کے بعد نہ مضمضہ فرمایا نہ وضو، اور نماز پڑھی۔

ابن رسلان فرماتے ہیں داغوب ابن شامین یعنی ابن شاپین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گذری ناسخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالاتفاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ الخ۔ قولہ قال زیداد تثنی شعبۃ علی هذا الشیخ اس حدیث کی سند میں زید بن الجباب کے استاذ مطیع بن راشد ہیں، زید بن الجباب کہتے ہیں کہ سماع حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ نے کی تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گو ادنیٰ درجہ ہی کی ہی، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

بَابُ لَوْضُوءٍ مِنَ الدَّمِ

(۱)

ترجمہ الباب میں جو مسئلہ ہے وہ اختلافی ہے، حنفیہ اور حنبلیہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضو ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے (اس میں دم کی تخصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالک فرماتے ہیں سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب پائخانہ اس کو لگا ہوا ہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے امام بخاری نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے بَابُ مَنْ لَمْ يَرِ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمُخْرَجِينَ، جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنبلیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقض وضو ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو مخرج معقار یعنی سبیلین سے ہو اور امام مالک مخرج معقار کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خروج بھی معقار ہو لہذا اگر کسی عارض یا بیماری کی وجہ سے سبیلین سے نجاست خارج ہوگی تو وہ ناقض طہارت نہوگی مثلاً کسی شخص کے سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کسکری یا کیرا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقض وضو نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ خلاف عادت ہے، اس لئے مالکیہ کے یہاں استفاضہ ناقض وضو نہیں اگرچہ وہ احد السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں اور امام شافعیؒ کے یہاں مخرج معتاد سے کسی سستی کا نکلنا ناقض طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب میں اکی اختلاط کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنف نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں ہم حضور کے ساتھ غزوة ذات الرقاع میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کر دیا اس مشرک کو اس پر بڑا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھالی کہ جب تک میں اصحاب محمدؐ میں سے کسی کا خون نہ کر لوں چین سے نہ بیٹھوں گا، چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک مہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن استر اور ایک انصار میں سے یعنی حضرت عباد بن بشر نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمادی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گزاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی وہاں پہنچ گئے اور آپس میں طے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جائیں گے چنانچہ شروع شب میں عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دور سے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار و پہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جا کر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا، اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حملہ کیا آخر کار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمار کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں پھل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو میرا پتہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمار نے جب انصار کی صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصار کی صحابی حضرت عباد بن بشر نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورۃ شروع کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورۃ سے مراد سورۃ کہف ہے۔

حدیث الباب کے حنفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضو نہیں اور امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ انہوں نے صحیح بخاری میں اس سلسلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔ اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اول یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی لئے امام بخاری نے اس قصہ کو تعلقاً بصیغہ تم ریض ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل صحابی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک یہی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ صحابی مناجات کی حالت میں تھے ہو سکتا ہے ان کو خروج دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں لیکن فی نفسہ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرت دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی نہ ہوا جو ابکر نہ ہو جوابنا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمر کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو تو طامالک میں ہے کہ برسر کہتے ہیں جس رات حضرت عمر پر حرمہ کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمر نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصہ عمر خارج من السبیلین سے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے، اور معذور کا حکم علیحدہ ہے۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، مجملہ ازاں استفاضہ والی روایت ہے جو صحیح ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استفاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استفاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپ نے ارشاد فرمایا فانتھادم عرق معلوم ہوا کہ نقض وضو کا مدار استفاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دم عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔ نیز حنفیہ نے حدیث الرغاف سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دارقطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من اصابہ قبیئاً اور عافاً او قلش فلینصرف ولیتوضاً ثریبین علی صلوقہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں حنفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

دم کی مقدار معفو میں مسالک ائمہ اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دم معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعی کی دو روایتیں ہیں، احد ہما لایعنی مطلقاً، ثانیہما یعنی ما دون الکف و ہونہ ہما احد و عندا مالکیہ روایتان، علی قدر الدرہم علی ما دون الدرہم کذانی ہما شالکوب والفیض السانی۔

بَابُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

(۷۹)

نواقض وضوء کا بیان چل رہا ہے نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں اور کس صورت میں ہے کس صورت میں نہیں اس میں علماء کے آٹھ قول مشہور ہیں جن کو امام نوویؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

نوم کے ناقض ہونے میں مذاہب ائمہ | عطاء مطلقاً ناقض ہے یہ مروی ہے اتھن ابن راہویہ "حسن بصری" اور مزنی سے، عطاء مطلقاً غیر ناقض ہے یہ مروی ہے ابو موسیٰ

اشعری سعید بن المسیب اور اوزاعی سے۔ عطاء نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً اور قلیل ناقض نہیں مطلقاً یہ منقول ہے حضرت امام مالکؒ اور زہریؒ سے، اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی یہی ہے، عطاء حالت قیام و قعود میں نوم کثیر اور ان دو حالتوں کے علاوہ باقی میں مطلقاً ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام احمدؒ کا، عطاء جو نوم علی ہیئتہ من ہیئات الصلوٰۃ ہو وہ ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے یہ مذہب ہے حنفیہ کا مگر اس سے نماز کی ہیئت مسنونہ مراد ہے چنانچہ قیام و قعود اور رکوع و سجود جو سنت کے طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ناقض وضوء نہیں، باقی حالات جیسے نوم مستکثراً مضطرباً و مستقیماً وہ ناقض ہوگی عطاء جو نوم جائزاً تمکین مقعد علی الارض کے ساتھ ہو صرف وہ ناقض نہیں باقی تمام حالات میں ناقض ہے، یہ مذہب ہے امام شافعیؒ کا، لا ینقض الا نوم الزاکع والساجد رواہ ابن اہمدی لا ینقض الا نوم الساجد فقط رواہ عن احمد ایضاً۔

ان اقوال ثمانیہ میں قول ثالث امام مالکؒ کا مسلک ہے اور قول رابع امام احمدؒ کا اور قول خامس حنفیہ کا اور قول سادس شافعیہ کا ہے، لہذا ان ہی چار کا یاد رکھنا طلباء کے لئے اہم ہے۔

حدیث کی ترجمہ الباب سے مناسبت | ملحد ثنا احمد بن حنبل، قولہ حق، قدنا فی المسجد

حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت یہ ہے کہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نوم ناقض وضوء نہیں ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ نوم قاعداً تھی علی ہیئت الصلوٰۃ اس لئے کہ نماز کا انتظار بیٹھ کر ہی کرنا مستحب ہے، اسی لئے ناقض وضوء نہیں ہوئی، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ نوم قلیل ناقض نہیں اس لئے کہ خفقان رأس نوم قلیل ہی میں ہوا کرتا ہے۔

نقال لیس احداً یتظر الصلوٰۃ غیر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس ارشاد سے ان منتظرین صلوٰۃ صحابہ کی تسلی اور ہمت افزائی ہے تاکہ کلفت انتظار دور ہو، اور مطلب یہ ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی نماز کے

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سو رہے یعنی بچے عورتیں معذورین وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مساجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ کر سو گئے اور تم ہو کہ انتظار صلوٰۃ میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر کو مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں، اس لئے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تخفق رؤسہم یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے بیٹھے سونے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ تھوڑی سی نیند سے لگ لگ جاتی ہے

۲۔ حدیثنا بھی بن معین۔ قولہ عن ابی خالد الدالانی ان کا نام زید بن عبدالرحمن ہے جیسا کہ مصنف کے کلام میں آگے آ رہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تعریف کی ہے قولہما کان یسجد وینام ویفتح تریذی کی روایت میں ہے نام وہو ساجد حتی غطت وفتح، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ہیئۃ من ہیئات الصلوٰۃ ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انبیاء تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قولہ ولو تروضا وقد نمت فقال انما الوضوء الخ یعنی حضرت ابن عباس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمایا درمیان میں وضو نہیں فرمایا تو اس پر آپ نے فرمایا وضو اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعا ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضو نہیں۔ جانتا چاہئے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض

اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعا ہوگی تو ناقض وضو ہوگی حالانکہ نوم انبیاء ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے، اس لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آ رہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا تمام عینای و لاینام قلبی، جس سے آپ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم نبی ناقض وضو نہیں ہے تو اب دونوں جوابوں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور غلطی کی بنا پر امام ابو داؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرما رہے ہیں، قال ابو داؤد قرئ الوضوء علی من نام مضطجعا وحديث منكر الخ اس حدیث کا جو آخری ٹکڑا ہے یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعا، یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابو خالد الدالانی منفر دین جو کہ ضعیف ہیں ابو خالد کے علاوہ دوسرے رواۃ نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کو ذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہو گا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

دعویٰ نکارۃ کے دلائل | آگے مصنف اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے عدم ثبوت کے پیش کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں **وقال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً**

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو حدیث (خروج ریح) لاحق ہو، اور آپ کو اس کا احساس نہ ہو، یعنی نوم فی نفسہ تو ناقض نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقض ہے کہ وہ مظنۃ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالت نوم میں خروج ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروج ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقض بھی نہیں خواہ مضطجماً ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جانتا چاہئے کہ **وقال** کی ضمیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباس کی طرف ہے لیکن حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے **وقال عکرمہ صلی اللہ علیہ وسلم محفوظاً** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے

میں **قال** کے بعد لفظ **عکرمہ** چھوٹ گیا ہے **وقالت عائشۃ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی** یہ مصنف کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

لیلة التعریس کے واقعہ پر ایک شبہ | لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی ہوتی تھی تو لیلة التعریس کا واقعہ

کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جو اب یہ ہے کہ طلوع شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں، بخلاف حدیث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے، حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رویا و خوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا تا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارف الہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جانتا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعد کی ایک روایت میں جو عطاء سے مراد دی ہے اس میں اس طرح ہے **انما عاشر الانبیاء تنام اعیننا ولا تنام قلوبنا** اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں، پہلے

وقال شعبۃ انما سمع قتادۃ قال یہ مصنف کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں آگے ان چاروں حدیثوں کی تفسیر ہے، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث منقطع ہوئی۔

بہر حال مصنف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنوی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرت نے بھی بدل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما اللوضوء علی من نام مضطرباً جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جو اب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ سائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ ہو، چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا علم یہی ہے کہ ان کی نوم مضطرباً ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے نو حدیث کی تضعیف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۲۔ حدیثنا حیو بن شریح۔ قولہ وکاء السہ العینان فمن نام فلیستوضاً یعنی سرین کا بندھن آنکھیں ہیں آنکھوں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سرین پر بندھن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آسکتی اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بندھن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بسہولت باہر آسکتی ہے جس کا احساس اس نام کو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سرین سے بندھن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروج کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسه ناقض وضوء نہیں جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے۔ جاننا چاہئے کہ اللہ جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقصہ میں سے ہے یعنی جس کا حرف اصلی غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل سستہ تھا جس کی جمع استتاء آتی ہے جیسے فرس کی جمع افراس، سو اس میں تعلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شروع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ استت ہو گیا، اور اور لفظ استت احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے فخرت لاستی پھر یہ ہوا کہ

۱۔ لکن الحصر فی الاربعۃ اما باعتبار علمہ او تقریبی اذ ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالنحو طرستہ و فی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادہ من ابی العالیہ الا ثلثہ اشیاہ

ہاں جو اس کا آخری حرف تھا یعنی لام کلمہ اس کو دوبارہ لایا گیا اور میں کلمہ یعنی تار کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہاں کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کر دیا گیا لہذا اب رہ گیا۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فقن نام فلیتوضا، اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقص مانتے ہیں، جو کہ منجملہ اقوال ثمانیہ کے ایک قول ہے اور یہ جمہور کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی لیے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیہ بن الولید دوسرے ذہین، تیسری حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عابد کا سماع حضرت علیؑ سے ثابت نہیں نقلد العینی عن ابی زینب عبدالرحمن تیسری تاویل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ نوم اس لئے ناقص ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو جس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اغلب ہو گا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل ہوگی، تیسرا حدیث سابقہ بھی اسی پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقص و ضور نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَطَأُ الْأَذَى بِرِجْلِهِ

③

یعنی ایک شخص ننگے پاؤں چلا جا رہا ہے اور جا بھی رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پہلے سے با وضو ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرتا ہوا جا رہا ہے تو کیا اس کے لئے فریضہ ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نماز سے قبل وضو کرے یا پاؤں دھوئے؟ معنیٰ نے اس باب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

كُنَّا لَنَتْرَضُ مِنْ مَوْطِئِي

شرح السند موطئ میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر بھی ہے و طئ کے معنی میں یعنی روندنا، یا اسم مفعول ہے اصل میں موطؤ تھا، یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو، نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضو کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جانا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضو جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے وضو شرعی مراد یعنی روندنے کی وجہ سے باقاعدہ ہم وضو نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضو سے وضو لغوی مراد ہو یعنی غسل رجليں، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رجليں نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں طین مزارع یعنی راستے کا گارہ کی پیر یا ادگھناؤنی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے تموک بلغم وغیرہ، تب تو وضو شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یا بے مراد ہو تب بھی، لیکن اگر ترنجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متعین ہے کہ نفی وضو شرعی کی ہوگی، وضو لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح ہوگا کیونکہ اس صورت میں غسل رجليں ضروری ہے۔

ولا تكف شعرا ولا ثوبا الا يعني نماز میں سجدہ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو اس خیال سے کہ
 کہیں زمین کی مٹی گرد وغبار نہ لگ جائے (پہنتے نہیں تھے) کیونکہ یہ چیز خشوع فی الصلوة کے خلاف ہے، یہ کلام تو متن حدیث
 سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا سمجھنا ذرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

شرح السند قال ابراہیم بن ابی معویۃ فیہ الخ مصنف کے اس حدیث میں تین استاذ ہیں، ہناد، ابراہیم
 عثمان، مصنف اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں
 مصنف نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنف کے استاد عثمان ابن ابی شیبہ کے ہیں، اب آگے مصنف یہاں سے اپنے باقی
 دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں
 مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبداللہ
 ابن مسعود کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں اعش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں
 ہے لیکن شقیق اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان مسروق کا واسطہ ہے، اوحدثہ عنہ، اس صورت میں دو واسطے
 ہو جائیں گے مسروق اور ایک اس کے علاوہ بہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا بہم واسطہ شقیق اور مسروق
 کے درمیان ہوگا تقدیر عبارت یہ ہے اوحدثہ عن شقیق عن مسروق یعنی یا تو شقیق براہ راست مسروق سے روایت
 کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے مسروق حضرت عبداللہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، وقال
 ہناد ای عن الاعش عن شقیق اوحدثہ عنہ ای حدیث الاعش عن شقیق یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ
 اعش براہ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس تیسرے استاذ یعنی
 ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعش اور شقیق کے درمیان
 تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیں۔

قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان مسروق کی زیادتی ہے اور ایک
 صورت میں جس کو وہ، اوحدثہ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، مسروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو بہم ہے، وقال
 ہناد ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ، ابراہیم کی روایت
 میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو وہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعش اور شقیق
 کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعش اور شقیق کے درمیان اور
 نہ شقیق اور حضرت عبداللہ ابن مسعود کے درمیان۔

یہ سند کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ اوصافہ عنہما کو بصیغہ محمول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ معروض پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مسروق سے بطریق عنقہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ امش شقیق سے بطریق عنقہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بلفظ عن ہے یا بلفظ حدیث، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہوگی۔

بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ

(ح)

یعنی اگر نماز کے درمیان حدیث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وضو کر کے اسی نماز پر بنا کر کی جاسکتی ہے یا اعادہ صلوة کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سواگر حدیث عمداً ہو تب تو استینافِ صلوة بالاتفاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمد کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استینافِ ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بنا بھی جائز ہے لیکن ادنیٰ استیناف ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ مذکور ہے، ہمارے نزدیک وہ استنباب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ حدیث عمداً ہو حنفیہ کا استدلال مسئلۃ البنا میں ان متعدد روایات سے ہے جو حسن ابن ماجہ اور دارقطنی میں مروی ہیں جن کو بذیل الجہود میں باب الوضو من اللہ م کے ذیل میں حضرت نے نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصابعہ فقی اور غاف او قلش او مذی فلینصوف فلیتوضأ ولین علی صلوتہ یہ حدیث تقریباً انھیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہ، ابو سعید خدری، علی ابن ابی طالب، ابن عباس وغیر ہم سے مروی ہے۔

شرح السند | عن مسلم بن سلام یہ سلام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلام مشدد ہے سوائے دو جگہ کے ایک عبداللہ بن سلام صحابی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاری کے استاذ دکنذاقال الامام النووی فی مقدمۃ شرح مسلم ہمارے ابوداؤد کے استاذ محترم حضرت مولانا سعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع مشدد ہست سلام : مگر شیخ بخاری و صحابی

عن علی بن طلح آپ کو یاد ہوگا کہ وضو من مس الذکر کے باب میں ایک راوی طلح بن علی گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلح، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیش نظر یہ علی بن طلح گذشتہ راوی طلح بن علی ہی کے والد ہیں تو گویا طلح علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلہ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق۔ یہی رائے حافظ ابن عبد البر کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں اظنہ، والد طلق بن علی، اس پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں، مؤمن قوی اذ نسبہا واحد۔

باب فی المذی

بمجرد نواقض وضوء کے خروج مذی ہے مَذَّی سکون ذال اور تخفیف یار کے ساتھ اور مَذَّی تشدید یار کے ساتھ برون غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہوماثر رقیق اصغر۔ مخرج عند الشهوة الضعیفة، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہوماثر ابین تخین جو پیشاب کے بعد یا کسی دزنی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے،

مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلافیہ | جانتا چاہئے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی حکم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجا بالجر کافی ہے

اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ و شافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استنجا کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ و حنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جواز، اور عدم جواز، مسند ثانیہ خروج مذی کے بعد صرف محل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ بھی، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ انشین کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، مسئلہ ثالثہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نفع بھی کافی ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے نفع یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نفع کافی ہے (کسانی ہاشم الکوکب) علامہ شوکانی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرت نے بدل میں رد فرمایا ہے، مسند رابعہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جمہیر علماء سلفاً و خلفاً سب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقہ امامیہ کے روافض میں سے کہ وہ اس کو طاهر کہتے ہیں لفظ نفع سے استدلال کرتے ہوئے، لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نفع تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

قولنا کنت رجلاً مذاءً فجعلت اغتسل انہ حضرت علی فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور مسئلہ معلوم ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شقوق اور پٹن ہو گئی تھی،

روایات مختلفہ کے درمیان تطبیق

فذكرت ذلك في | اس میں روایات مختلف ہیں یہاں پر تو شک کے ساتھ ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا یا کسی اور نے آپ سے ذکر کیا

اور آگے ابوداؤد میں آرہا ہے کہ میں نے مقداد بن اسود سے کہا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور تسائی کی روایت میں ہے کہ میں نے عمار بن یاسر کو کہا اور مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ علیؑ اور مقداد بن اسود اور عمار رضی اللہ عنہم کے درمیان اس مسئلہ میں مذاکرہ ہوا اور علیؑ نے ان دونوں کو حکم فرمایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں، اور ترمذی وابن ماجہ کی روایت میں ہے علیؑ فرماتے ہیں سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی ابن حبان نے ان روایات مختلفہ میں اس طرح جمع کیا ہے کہ علیؑ نے پہلے عمار کو حکم دیا اور پھر مقدادؓ کو، اور پھر انہوں نے خود سوال کر لیا، حافظ فرماتے ہیں کہ یہ جمع جید ہے مگر ان کا یہ کہنا کہ پھر علیؑ نے خود سوال کیا صحیح نہیں اس لئے کہ یہ ان کے قول انما تعبی کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؑ کے لئے استیجار شروع میں تھا، لیکن جب ان دونوں نے سوال میں تاخیر کی تو حضرت علیؑ نے شدت احتیاج کی وجہ سے خود سوال کر لیا امام نووی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ جہاں پر سوال کی نسبت علیؑ نے اپنی طرف کی ہے وہ حجاز ہے، آم ہونے کی حیثیت سے اپنی طرف نسبت کر دی اور بعضوں نے یہ کہا کہ سوال بالواسطہ اپنے لئے تھا اور اس میں استیجار کا ہونا ظاہر ہے اور براہ راست سوال مطلق مسئلہ کی حیثیت سے تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ طلب علم میں حضرت علیؑ نے استیجار کیوں کیا، اس لئے کہ طلب علم سے انہوں نے استیجار نہیں کیا، طلب علم کے تو وہ مسلسل درپے رہے ہاں براہ راست سوال سے استیجار ہوا جس کی وجہ ظاہر ہے کہ خروج مذی عامۃً اپنی اہل کیساتھ طاعت سے ہوتا ہے اور ان کے نکاح میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صاحبزادی تھیں اس لئے استیجار کا ہونا قرین قیاس تھا یہ ساری تفصیل اسی طرح اور جز المسالك میں ہے۔

فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لا تغسل الیٰ آپ نے علیؑ کو خروج مذی سے غسل کرنے سے منع کر دیا، مسئلہ اجماعی ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا، فاذا اغتسل الماء فَاغتسل جب کدائے تو پانی کو تب غسل کر یعنی غسل ماہ رافق دمنی سے واجب ہوتا ہے نہ کہ مذی سے، قوله لیغسل ذکوة وانثیاب، اس روایت میں ذکر کے ساتھ انثیین بھی مذکور ہے یہ امام احمد اور اوزاعی کی دلیل ہے۔

قال ابوداؤد رواہ مفضل بن فضالة مصنف یہاں سے ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اور زہیر کی روایت میں انثیین کا ذکر تھا، مصنف اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح زہیر نے ہشام سے اس حدیث کو انثیین کے ساتھ ذکر کیا ہے اسی طرح مفضل اور سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انثیین کو ذکر کرنے والی ایک جماعت ہے آگے چل کر مصنف کہہ رہے ہیں بخلاف محمد ابن اسحاق کے کہ انہوں

نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انہیں کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابو داؤد کے منبلی ہیں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمد غسل انہیں کے کسائل میں بظاہر مصنف بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ذکر انہیں میں رواۃ کا اختلاف واضع ہے اس لئے اس سے غسل ثابت نہوگا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انہیں مذی سے لوث ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ غسل انہیں کا حکم آپ نے تبریداً فرمایا، ہوتا کہ سیلان مذی جلد منقطع ہو

قولہ تاخذ کفان ماء فتضع بہا من ثوبک اس حدیث سے بظاہر جنابہ کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش المار کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباس سے وانضح فرجک وارد ہوا ہے جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ نضح غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نووی فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذکوة کی تصریح ہے لہذا نضح کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

حدیثنا ای حدیث بن موسیٰ۔ قولہ وعن الماء یكون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو برسنا کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح یہی ہے اور علامہ شوکانی نے اس کی شرح میں وہم ہو گا انہوں نے بعد المار میں مار سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو ودی کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہوا ہے مذی کا، تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرت حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخہ بذل الجہود میں یہ دو حدیثیں، بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی الذی میں داخل ہیں اور بعض نسخ ابو داؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے۔ باب فی مباشرة الحائض، اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں مانتے ہیں جیسا کہ نسخہ بذل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہوگا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض نسخین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ حیض واستحاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرة الحائض کا مستقل باب بھی آرہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمة کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے اور ترجمہ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرت حائض خروج مذی کا سبب ہے، اور ترجمہ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قوله قال هشام وهو ابن كثر بن امير جنح یہ ضمیر عائد کی طرف راجع ہے یعنی عائد بیٹے ہیں قرط کے اور آگے چل کر امیر حمص میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ عبد الرحمن کی صفت ہو اور ہو سکتا ہے کہ عائد کی ہو۔
 قال ابو ذؤوفد ریس هو بالقیوی ضمیر ہو سعید اغطش کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے معنی رے کی
 غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن زسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لوٹائی ہے یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے اور نشأ قوی نہ ہونے کا یہی راوی سعید اغطش ہے اغطش بمعنی امشش۔

بَابُ فِي الْاِكْسَالِ

(۱۰)

نوا قضی وصور کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے معنی موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، اکسال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجب غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً و خلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے داؤد ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بین شعبها الا ربع شرع جہد ما فقد وجب الغسل، یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابو ہریرہ و عائشہ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث الماء من الماء یہ حدیث بہذا للفظ تو صحیح مسلم اور ابو داؤد وغیرہ میں ہے لیکن مضمون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ بخاری شریف میں عثمان غنی اور ابی ابن کعب سے یہ مضمون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاری کا نے صرف حدیث اول (اذا التقى الختانان) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت الماء من الماء کے پیش نظر اکسال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابو ایوب اور ابو سعید خدری، زید بن خالد، ابی ابن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابی بن کعب رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقى الختانان، حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کر رہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتوا اهل بدر والاخیاس فكيف بمن بعدكم تم اتنے بڑے سے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہوگا تو اس پر انہوں نے عرض کیا کہ اھے امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انہوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انہوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں قاصد بھیجا تو انہوں نے فرمایا، اذا اجاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تخریج امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہو گیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجر نے اشکال کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جمہور کا مسلک ہمیشہ ایجاب غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینی نے تعقب کیا ہے اور ابن العربی کے کلام کی تائید کی ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے۔ گو شروع میں مختلف فیہ رہا لیکن بعد میں اجماع ہو گیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے بلا یغبار اختلاف، ان کے اختلاف کی ہمیں پرواہ نہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاری کا ہے کہ وہ اجل علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحباب غسل کے قائل ہیں۔

لیکن جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاری کے میلان میں

اس مسئلہ میں امام بخاری کا میلان

شرح ابن حجر نے مختلف ہیں، دراصل بخاری شریف میں امام بخاری کے الفاظ یہ ہیں، قال ابو عبد اللہ الفل احوط، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلاف احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہی اور اسی طرح حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں جمہور کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاری کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وجوب غسل ہی کے قائل ہیں، الماء من الماء کے قائل نہیں، امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوب غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو جمہور کی جانب سے الماء من الماء کے متعدد جواب دیئے گئے

حدیث الماء من الماء کی توجیہات

ہیں، علیٰ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جیسا کہ ابی ابن کعبؓ کی حدیث میں اس باب میں آرہا ہے، علیٰ یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے قال ابن رسلان، الماء من الماء کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہی کی بعض تقاریر میں ملتا ہے، علیٰ ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذی نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک جماع فی الیقظہ اور ایک جماع فی المنام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا التقى الختان الختان والی حدیث، پر عمل ہوگا اور دوسری صورت میں الماء من الماء پر، چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے بالاتفاق غسل واجب نہیں

ہوتا یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نسائی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے
باب الذی یختلر ولا یرالساء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا مضمون یہ ہے ابو سعید خدری فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تباہار ہا تھا راستے میں ہم محلہ بنو سالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچ کر عتبان بن مالک کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے، آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انہوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے، آپ نے اس پر فرمایا المار من المار، ظاہر ہے کہ انہوں نے جماع فی الیقظہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا، المار من المار، لہذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شروع ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے

۔ قولنا انما جعل ذالک رخصۃ للناس فی اول الاسلام لبقلة الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں کی سہولت کے لئے قلت ثیاب کی وجہ سے المار من المار کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شرح کے رد قول ہیں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کمی کی وجہ سے زمین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور مصاحبت کی نوبت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترک غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں بجائے ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں ثبات فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شرح حدیث نے شرح حدیث کا حق ادا کر دیا فہذا هو اللہ احسن الجزاء۔

۲۔ قولنا والذوق الفتان بالفتان، فتان سے مراد موضع فتان ہے اس لئے کہ فتان کے معنی توختنہ کے ہیں، فتان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خفافہ ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عُرف التیک (مرغی کی کٹنی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گوہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔

شرح نے لکھا ہے کہ الزق الختان بالختان کنایہ ہے ایلاج حشفہ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختائین کا تھار نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختائین فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض القار ختائین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذا التق الختانان وقوارت الحشفة فقد وجب الغسل بہر حال بدون غنیویہ حشفہ نہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق لہ۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَعُودُ

(۳۴۷)

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضو کرنا جیسا کہ لکھے باب میں آ رہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضو علی المتعاد یعنی وضو بین الجماعین مستحب ہے، داؤد ظاہری ابن حبیب مالکی کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسف سے عدم استحباب منقول ہے، انہوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضو عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن النبی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نساءہ فی غسل واحد، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جملہ ازواج مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے مقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفا فرمایا اور بعض روایات میں ہے ذہن تسبیح کہ وہ نو تھیں یوں تو ازواج مطہرات ایک قول کی بنا پر گیارہ اور دوسرے قول کی بنا پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بنا پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

ازواج مطہرات کے اسماء گرامی حسب ترتیب نکاح یہ ہیں، خدیجہ بنت خویلد، سودہ بنت زمعہ، عائشہ بنت حفصہ، زینب بنت خزیمہ، ام سلمہ، زینب بنت جحش، جویریہ بنت الحارث، ام حبیبہ بنت ابی سفیان، صفیہ بنت حمی بن اخطب، میمونہ بنت الحارث، یہ کل گیارہ ہوئیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمر و یاسنت زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی ستر یہ یعنی کنیز تھیں، چنانچہ دو کنیزیں آپ کی مشہور ہیں تارہ قبلیہ اور دوسری ریحانہ، ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خزیمہ نے آپ کی

لہ قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غتبت الحشفة فی دبر امرأة او دبر رجل او فرج ہیبتہ او دبرها وجب الغسل الی آخر ما ذکر۔

حیات میں وفات پائی اور ہاتی نو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساہ ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض دوسرے سے قبل از رخصت علیحدگی ہو گئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر صحاح کی بعض کتب میں آتا ہے۔

فأعد لا بد بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ان کے شاگرد نے معلوم کیا کہ اذ كان يُبليق ذلك، کہ کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقاربت فرمائیں تو انہوں نے جواب دیا، كنا نتحدث اننا أعطى قوتاً ثلاثين رجلاً یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ عینی سے نقل کیا ہے کہ صحیح اسماعیلی میں ہے حضرت معاذ فرماتے ہیں اعطى قوتاً أربعين رجلاً اور کتاب الحلیہ لابن نعیم میں ہر مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجال جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطا ہوئی تھی، اور مسند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن ارقم اور انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجال جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطا کی جائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی۔

جاننا چاہئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمہ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ

حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمہ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

وسلم پر قسم یعنی عدل بین التزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، ما طاعی قاری فرماتے ہیں کان ذلك بوضاحت یعنی صاحب النوبة (جس کی باری تھی) کی رضا مندی سے آپ نے ایسا کیا، ما ابن عبد البر فرماتے ہیں کان ذلك عند قدماء من سفر یعنی کسی سفر سے واپسی میں ابستار دوسرے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، ما ابن العربی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن و رات میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقع نہ ملتا، تو بعد المغرب، ما کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کہ ہے چنانچہ جملہ ازواج مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرما کر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عصر زوال حلیفہ میں پہنچ کر ادا فرمائی جو میقات اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازواج سے مجامعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسل جنابت فرمایا، جیسا کہ جزر حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخ نے لکھا ہے

جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہ واقعہ سفر کا ہے اور سفر میں قسم بین الزوجات واجب ہی نہیں، مولانا انور شاہ صاحب کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ عرف الشذی میں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا ہے کہ اپنے غسل بین الجا میں نہیں فرمایا اب یہ کہ درمیان میں وضو بھی فرمایا یا نہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وضو فرمایا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو بھی ترک کر دیا ہو بیان جواز کے لئے۔

قال ابو داؤد هكذا رواه شامی مصنف حدیث مذکور کی تقریر کے لئے اس کے چند طرق اور ذکر فرما رہے ہیں، متن میں جو روایت مذکور ہے اس کو روایت کرنے والے انس سے حمید طویل ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو انس سے نقل کرنے والے حمید کے علاوہ ہشام بن زید، قتادہ اور زہری بھی ہیں چونکہ یہ سب طرق مصنف نے پوری سند سے بیان نہیں کئے اس لئے ان سب کو تعلیقات کہا جائے گا۔ اب یہ کہ یہ روایات موصولاً کس کتاب میں ہیں، حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ ہشام کی روایت مسلم میں اور قتادہ زہری کی ابن ماجہ میں موجود ہے

باب الوضوء لمن اراد ان يعود

۵۷

اس مسئلے پر کلام گذشتہ باب میں آگیا۔

قال ابو داؤد و حدیث انس اصح من هذا اس سے پہلے باب میں مصنف نے حضرت انس کی حدیث ذکر فرمائی

بابین کی دو مختلف حدیثوں میں مصنف کی رائے

تھی جس میں صرف ایک بار غسل کرنا مذکور تھا اور اس باب میں ابورافع کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس میں تعدد غسل مذکور ہے کہ ہر ایک زوجہ کے یہاں آپ نے غسل فرمایا ہذا انس کی واطیب واطہر یہ یعنی تعدد غسل زیادہ ثواب والا ہے اور اس میں ظاہر و باطن کی طہارت بھی زائد ہے۔

یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ابورافع کو اس خاص واقعہ اور ہر ایک کے پاس غسل کرنے کی کیسے اطلاع ہو گئی؟ جواب ظاہر ہے کہ ابورافع آپ کے موالی اور خدام میں سے ہیں، کوئی اجنبی شخص نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ غسل کا پانی ہسیا کر رہے ہوں، اب یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف طرز عمل ہیں جو ان دو بابوں کی دو حدیثوں میں مذکور ہیں، اکثر حضرات شراح کی رائے تو یہ ہے کہ ان دونوں میں آپس میں کوئی تعارض نہیں ایک وقت میں آپ نے ایسا کیا، اور ایک وقت میں ایسا، اگر ایک ہی واقعہ سے یہ دونوں حدیثیں متعلق ہوتیں تب بیشک تعارض تھا، بہر حال صحیح بات تو یہ ہے، لیکن مصنف علامہ ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض سمجھ رہے ہیں اور دفع تعارض کے لئے فرما رہے ہیں کہ حدیث انس اصح من هذا یعنی پہلے باب میں جو حدیث انس گذری ہے وہ اس ثانی حدیث کے مقابلے میں اصح ہے، لہذا یہ ثانی حدیث مروج اور پہلی حدیث راجح ہوئی

باقی اس ثانی حدیث کو مصنف ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف احمیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنف نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کی طرف اشارہ فرما کر اس کو ٹوک دیا ہے۔

قولہ فلیتوضا بینہما ووضوہا اس حدیث میں حضور بن الجناحین کا امر ہے جو ظاہر ہے اور ابن حبیب مالکی کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جہور کے نزدیک استحباب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں فانما انشط للعود وادسہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی مصلحت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبعی مصلحت کے لئے ہے گویا یہ امر امر ارشادی ہوا

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَنَامُ

(۱۰)

جنبی کے لئے وضو قبل النوم جہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے داد ظاہری اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک واجب ہے قولہ انما تصیبه الجنابۃ من اللیل شرح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اللہ کی ضمیر کس طرف راجع ہے بذالہم جو میں حضرت نے یہ ضمیر ابن عمر کی طرف لٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ضمیر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔ مثلاً اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سنن کبریٰ میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمر کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہونی چاہئے گویا بوداؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر عمر کی طرف راجع ہو چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ حضرت بہار پوری نے مسودہ بذل میں شروع میں ضمیر عمری کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہو گئی تھی، اور حضرت شیخ کتابت شدہ کا پیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح موطا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گزری اس میں علامہ زرقانی نے ضمیر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخ نے فوراً اسی وقت حضرت بہار پوری کے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت دالا کی رائے ہو تو ضمیر کا مرجع بدل دیا جائے۔ بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے۔ حضرت کا جواب پوچھا مناسب ہے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کو دیا جائے۔ حضرت شیخ فرماتے تھے کہ حضرت بہار پوری کا جواب اس وقت پہنچا جب کا پی پلیٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلیٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوادیا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر ضمیر عمر کی طرف لٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضمیر ابن عمر کی طرف لٹائی

جاتے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت مفصلہ قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ پر یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابو داؤد کی روایت میں ضمیر کا مرجع عمر قرار دیا جائے ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلاف اصل ہے اور نہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ توضحاً و اضلاً ذکر کرنا بصیغہ خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمر ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جا کر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضو قبل النوم کا جو امر کیا گیا ہے وہ جمہور کے نزدیک "تجانب کے لئے ہے، دوسری روایت سے جن کو حضرت نے بذل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب کی ثابت ہوتا ہے۔

بَابُ الْجَنَبِ يَأْكُلُ

۳۵

مینی کے لئے اکل و شرب سے پہلے وضو کرنا بالاجماع واجب نہیں بلکہ صرف اولیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل و شرب سے پہلے وضو فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آ رہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسل یدین فرماتے تھے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضو آیا ہے وہاں پر بھی وضو سے مراد وضو لغوی یعنی غسل یدین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ مجھ کی ایک روایت میں ہے تَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلْقُلُوبَةِ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی مراد ہے پھر آگے حضرت نے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اختلاف اختلاف اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل یدین فرماتے ہوں اور گہی وضو شرعی۔

جانتا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمہ الباب کے مناسبت نہیں

حدیث کی ترجمہ الباب کے مطابقت

اس لئے کہ اس میں وضو عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفيًا نہ اثباتًا، جواب یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیث ثانی میں آ رہا ہے واذا اراد ان ياكل وهو جنب غسل يديه، لہذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وار د ہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمہ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۲- حدیثنا محمد بن الصباح۔ قولنا زاد واذا اراد ان ياكل زاد کی ضمیر یونس کی طرف راجع ہے پہلی سند میں زہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں یونس میں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب زہری سے نقل کیا تو انہوں نے صرف وضو عند النوم کو ذکر کیا اور یونس نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انہوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپ کھانے سے پہلے صرف غسل یدین فرماتے تھے۔

قال ابو داود ورواه ابن وصب عن يونس ف جعل قصه الاكل قول عائشة مقصوداً یہاں سے مصنف یونس کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل و نوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو مرفوعاً ہی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو مرفوعاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اسی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصہ اکل کو ذکر کیا اور قصہ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواه صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواه الاذراعی بن یونس عن الزہری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسند حضور سے روایت کرتے ہیں، مصنف کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

باب من قال الجنب يتوضأ

١٠١

ترجمہ الباب کی غرض | جانتا چاہئے کہ یہ ایک ہی سلسلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرا ہے، مصنف نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضو الجنب عند النوم کو ثابت کیا ہے، اس کے بعد کے دو باب وضو عند الاكل سے متعلق ہیں جن میں اول سے مصنف نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاكل غسل یدین پر اکتفا فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاكل (حالت جنابت میں) وضو کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنف نے اس تیسرے باب سے وضو الجنب عند النوم والاكل دونوں کو ثابت کیا ہے، اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزرہ مذکور ہیں لیکن میرے نزدیک مصنف کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضو عند النوم کو مصنف پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں، میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنف نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضو عند الاكل ہی سے متعلق ہیں۔

باب فی الجنب یؤخر الغسل

١٠٢

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

مضمون حدیث اور اس کی تشریح

جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سائل کے سوال کے جواب میں فرمایا
ربما اغتسل فی اول لیل و ربما فی اھدہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت

پیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمایا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت وضو فرما کر سوجھتے اور آخر شب میں اٹھ کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلا یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر غسل جو ترجمہ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہ ہوگا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ سائل نے حضرت عائشہ کا جواب سن کر کہا،
الحدیث الذی جعل فی الامور سعة اس لئے کہ گنجائش کا ہونا توجیب ہی ثابت ہوگا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

اگے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا آخر شب میں جس کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہراً فرماتے یا سراً، اس کا جواب انہوں نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

۲۔ حدیثا حفص بن عس۔ قولہ لا تدخل الملتحکة بیتاً فیہ صلوۃ ولا کلب ولا جنبت یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے

ایک اشکال اور اس کا جواب

تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں جنبی ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ حدیث بظاہر ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنف کی عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمہ الباب کے موافق حدیث لانے کے بعد کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمہ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنف کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرت نے بذل میں امام خطاب سے یہ نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث میں جنبی سے وہ جنبی مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کرے بلکہ اس سے وہ جنبی مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہاؤن اور تکاسل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل ثابت ہی ہے نفس تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائی نے اس حدیث کی ایک اور نفس توجیہ فرمائی ہے اور انہوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مستقل ترجمہ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبی ہے جو رات میں جنابت پیش آنے پر بغیر وضو کے سوجھے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھی ہے اور احادیث سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد احقر کو یہ بات ابوداؤد کی ایک روایت میں ملاحظہ مل گئی، چنانچہ مصنف نے کتاب الترمذی باب الخلق للرجال میں حضرت عمار بن یاسر کی یہ حدیث مرفوع ذکر فرمائی، ثلاثاً لا تقر بہو الملتحک

جيفة الكافر والمتنسخ بالخلق والجنب الا ان يتوضأ حين سے معلوم ہوا کہ وضو کر لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی، قال محمد بن۔

پھر جانتا چاہیے کہ عند الجمہور حدیث میں صورت کے مراد صورت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (مجم) یا غیر سایہ دار، نیز وہ صورت ایسی ہو کہ جس کو اویزاں کیا گیا ہو زینت کے لئے یا ثوب طبوس میں ہو مثلاً اور جو تصویر متہن و مبتذل ہو یا مال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا ٹیکے میں یا جوتے میں یا پائیدان میں اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بنانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوئیں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر مثل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، مآذون الاتخاذ جیسے کلب میدو وغیرہ، غیر مآذون الاتخاذ، اس میں شراح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر مآذون الاتخاذ ہیں، چنانچہ امام نووی نے امام خطابی اور قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو ممنوع الاقتار ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نووی کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طیبی کا قول قاضی عیاض کے موافق اور امام محی السنہ کی رائے امام نووی کی رائے کے موافق لکھی ہے اور ہمارے حضرت مہار پنوری کی رائے جو بذل میں یہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب اللباس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے ممنوع الاقتار کے ساتھ مگر یہ بات حضرت نے انشاء اللہ کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جانتا چاہئے کہ بعض حضرات نے جرد و کلب کے تصور کو امام نووی دین دافقہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرد و کلب جس کا ہونا صاحب خانہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبرئیل سے مانع ہو اور یہ علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہوگا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلب صغیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرد و کلب حراست یا امید کے لئے بھی نہ تھا لہذا یہ غیر مآذون الاتخاذ ہوا جو بالاتفاق مانع ہے لہذا اس سے تائید درست نہیں۔

حدیثنا محمد بن کثیر۔ قولنا ینام وهو جنب من غیر ان یمس ما غا اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منعقد کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یمس ماء میر، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضو۔ دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو توضأ وضوہ للصلوة اس کا مقتضی یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جواز پر محمول ہوگا، امام نووی کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقی نے یہ احتمال اول کو اختیار کیا ہے۔

مصنف کے دعوتے و ہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابو داؤد هذا الحديث وهم جاتا چاہتے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنف کی ہے وہی رائے امام ترمذی کی ہے انہوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا وہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبل کی

ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المنصور نے تو اس حدیث کے خطا ہونے پر محمد بن کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقی نے تصحیح کی ہے بلکہ انہوں نے تغلیط کرنے والوں کی تردید کی ہے جاتا چاہتے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابو اسحاق راوی کی سے غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا، حضرت عائشہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں کانینام اولی اللیل و یحییٰ اخریٰ شعراں کانت لمدحیٰ قضیٰ حاجتہ شرینام قبل ان یمس ماء جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شروع شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان یمس ماء ابن العربی کہتے ہیں کہ یہاں پر قضاء حاجت سے مراد بول و براز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس مار کے، ابو اسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انہوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الہی یعنی وطی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنباً قوضاً جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضو کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت وطی پر محمول کیا جائے اور ولایس مار کو مطلق مار پر محمول کیا جائے یعنی مار وضو اور مار اغتسال دونوں کی نفی مراد لیجائے تو اس صورت میں اول حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح نحل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت وطی پر محمول کیا جائے تو ولایس مار میں مار مطلق کی نہیں بلکہ صرف مار اغتسال کی نفی مراد لیجائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک ولایس مار کو اپنے عموم پر رکھ سکتے ہیں لیکن ابو اسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت وطی پر محمول کیا اور ولایس مار کو اپنے عموم پر رکھا غسل اور وضو دونوں کی نفی کر دی اور یہ بات خلاف واقع ہونے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضو کے سونے کا نہ تھا، یہ تو تشریح ہوئی ان لوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔ لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ اول حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ توجب لازم آئے گا جب ہم حدیث ابو اسحاق میں ولایس مار کو عموم پر محمول کریں کہ وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں مار سے خاص مار اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے، اور ابو اسحاق نے یہ کب کہا کہ مار سے مطلق مار مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے کہ وہ مار سے مطلق مار مراد لے کر پھر اول حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتلا رہے ہیں، لہذا حدیث

ابو اسحاق وہم نہوتی، چنانچہ امام بیہقی اور ابوالعباس بن سرج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ وہم نہیں ہے اور لائیس مائر میں صرف ماراقتال کی نفی ہے، وضو کی نفی نہیں اور امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق مار کی نفی مراد لی جائے اور اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے کہ گاہے آپ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر ٹوٹ آئے گا یعنی اول حدیث اور آخر حدیث میں تعارض کیونکہ یہاں پر گفتگو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذل میں امام بیہقیؒ وغیرہ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدین حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبیہ :- جانتا چاہئے کہ ابوالاسحاق کی یہ روایت مطلقاً مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، ثعوان کانت لہ حاجت الی اہلہ قضی حاجتہ، اس روایت میں الی اہلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطنی کے متعین ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد دلائس مائر جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

امام طحاوی کی رائے نیز جانتا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابوالاسحاق سے غلطی ہوئی، مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابوالاسحاق نے حاجت کا مطاب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جماع ہی ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابوالاسحاق کا دلائس ماء کے ذریعہ وضو اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل وضو، لیکن پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابوالاسحاق کی مراد دلائس مائر سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہو گئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ صرف قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقی کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انہوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَقْرَأُ

(۱۰)

حالت جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوت قرآن مختلف فیہ ہے، مذاہب اس میں یہ ہیں کہ: آؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے ابن عباسؓ سعید بن المسیبؓ اور عکرمہ سے، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرثاً، امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے، دوسری روایت مادون الآیۃ کے جواز کی ہے ماسی طرح ہمارے یہاں بھی دو روایتیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے مادون الآیۃ کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخیؒ

نے عدم جواز، اور امام مالکؒ کے نزدیک آیت یا آیتین پڑھنے کی گنجائش ہے، (کذا فی المیزان الکبریٰ للشعرانی)
 جانتا چاہئے کہ امام بخاریؒ کا میلان اس سلسلہ میں مطلق جواز کی طرف ہے چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات
 اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعزید کر اللہ علیہ السلام، اذینا نہی سے بھی استدلال کیا ہے اسی طرح
 ابن المنذرؒ اور ابن جریرؒ طبرانیؒ کی رائے بھی یہی ہے، نیز طبری نے بیح کی روایات کو اولویت پر محمول کیا ہے۔
 جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس مسئلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذیؒ نے ایک ہی ترجمہ الباب میں دونوں کو
 ذکر فرمایا ہے، "باب الجنب والحائض لا یقرآن القرآن" حائض کا حکم جمہور نے یہاں وہی ہے جو جنی کا ہے البتہ اس میں
 امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدت حیض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے
 اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو زیان کا خوف ہے جس پر وعید وارد ہوتی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس
 کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کذا فی المنہل)

مضمون حدیث | قولہ عن عبد اللہ بن سلمۃ یہ سلمہ بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام
 نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں اس فصل میں جس میں انہوں نے اسما و مشتبہ کے اصول
 لکھے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ سلمہ ہر جگہ فتح اللام ہے بجز عمرو بن سلمہ (جن کی امامت کا قصہ حالت صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے)
 اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انہوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثنا نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انہوں نے لکھا
 ہے وہ صرف رجال صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتب سنن کے راوی ہیں، (الغنیض السامی)

قولہ رجل مناد رجل من بنی اسد اُحسب ان عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے
 قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دوسرا شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؑ نے کسی جگہ بھیجنے کا امداد فرمایا، اور فرمایا کہ
 تم توی اور مضبوط آدمی ہو لہذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہو گئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؑ اٹھے اور مخرج
 یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور پانی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہونے پر اس میں سے ایک چلو
 لے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر یعنی بلا وضو تلاوت پر لوگوں نے اشکال کیا تو
 انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور
 کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی چیز آپ کے لئے قرأت قرآن سے مانع نہوتی پس الجنابت، بجز جنابت کے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يُصَافِحُ

(۹۱)

جنی کا ظاہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہذا جنی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مسامحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم لعنه الخ حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہ کی طرف مصافحہ کے لئے اٹل ہوئے تو انھوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔ یہاں پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ نے لقاء کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی، یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس، جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے قصداً کہا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کریں کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم ليس بجنب۔ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کی وجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو، حافظ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المفہوم) بعض ظاہر یہ نہ کافر کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انھوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشركون نجس، آیت سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد لیس بجنب سے تھامی عن النجاست ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچتا اس کا شعار نہیں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اسکی کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ زیاد گیا ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ

(۹۷)

جنابت کے احکام چل رہے ہیں مجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حالت جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

مذہب ائمہ اور ہر ایک کی دلیل | جانتا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرد، دوسرے مکث، امام شافعیؒ

دو صورتوں سے ہو یا بلا وضو دخول اور مرد فی المسجد جائز ہے البتہ عارض کے لئے شرط ہے کہ تلویت مسجد کا خوف نہ ہو، دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور عارض کے لئے مرد فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جنبی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ جمہور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے حنا بلہ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضو، تاؤد ظاہری اور قرنی وغیرہ کے نزدیک جب اور عارض دونوں کے لئے مرد اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں منہل میں مذہب ائمہ اسی طرح لکھے ہیں، اب۔

یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ و شافعیہ کا تقابل اور ایک تقابل جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنا بلہ کا، دونوں کی دلیل

سینے، معنی نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے انی لا اهل المسجد لھا ثقب ولا جنب یہ حدیث اس مسئلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور حنا بلہ و ظاہر یہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی ابن خزیمہ نے تصحیح اور ابن القطان اور ابن سید الناس نے تحسین کی ہے، لیکن ابن جزم ظاہری نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں اقلت بن خلیفہ جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطابی شارح ابوداؤد کہتے ہیں کہ تضعیف کرنیوالوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ اقلت کی ابن حبان و امام احمد بن حنبلہ وغیرہ محدثین نے توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابل لیجئے۔ شافعیہ جو جواز مرد کے قائل ہیں ان کا استدلال آیت کریمہ، لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوة سے مراد موضع صلوة یعنی مسجد ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جنب کے لئے مرد فی المسجد جائز ہے، ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذف مضاف پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر پر بے صلوة سے صلوة ہی مراد ہے موضع صلوة مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافر ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان مار کی حالت پیش آتی ہے لہذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضاف کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انہوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل ہے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے تکرار ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے وان کتم مرضی اد یعنی سفر جو اب یہ ہے کہ تکرار کوئی ایسی قبیح چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجد المار ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجد المار یعنی مریض اور عادم المار یعنی مسافر دونوں باعتبار حکم کے یکساں ہیں، لہذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان مار کی وجہ سے کوئی تردد نہ ہونا چاہئے مطمئن ہو کر تیمم کرنے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں جن صحابہ کرام کے جوات مسجد نبوی کے ارد گرد تھے ان کے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وجہوا هذا البیوت عن المسجد کہ ان گروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جنب اور عاکف کا مرور فی المسجد لازم آئے گا لیکن صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے رخ پھیر دینا چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تعمیل کی۔ جانتا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ چل رہا ہے یعنی جنبی کے لئے دخول مسجد کی ممانعت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علیؓ میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یجمل لاحد ان یجنب فی هذا المسجد غیری وغیرک معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجاسکتے ہیں، حضرت شیخ حاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شاکر نے بھی کی ہے، نیز علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلبیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ بس حریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مختصرات شیعہ میں سے ہے۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویل ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا ابوبکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علیؓ میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بسدا الابواب الا باب علیؓ گو ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انہوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انہوں نے باب علی کے استثناء کے سلسلہ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طریق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت پور ہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوفہ کے ساتھ لا تبغین فی المسجد خوفہ الا خوفہ ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے، اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابوبکر یا خوفہ ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شرح نے جمع بین الروایتین اس طور پر کیا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا پھر حضرت علیؓ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گروں میں مسجد کی طرف خوفات یعنی کھڑکیاں کھولیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوفہ ابی بکر کا استثناء فرمایا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت صدیق اکبرؓ کی خصوصیت تھی اور حضرت علیؓ کی خصوصیت تو شروع ہی میں فرمادی گئی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالت جنابت مسجد میں آنا جانا مباح ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شرح حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد هو نیت العامری مضاف فرماتے ہیں کہ سند میں جو افلت بن علیہ راوی آئے ہیں یہ وہی

ہیں جو نیت عامری سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

بجہول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

باب فی الجنب یصلی بالقوم وھونائس

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔
جانتا چاہئے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہ اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے مسئلہ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیث اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

۱۔ حدیثنا مرسی بن اسماعیل۔ قوله ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوٰۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکانکمر ترجأع
درل سبہ یعطر فصلی جہر یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ
حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابہ کرام کو سمجھایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل
فرما کر واپس تشریف لاتے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ
آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کراچکے

تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرما کر شروع کردہ نماز کو پورا کرا دیا یعنی اس پر بنا کر فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد
مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں، چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے
موافق ہوئی اب احناف کو جواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً معترض کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں جمہور علماء کا مسلک یہ
ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے
ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے
اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آ گیا
اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا فلاں ہذا۔ اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس
میں ائمہ کی کیا رائے ہے، سو جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدیث سابق
اثنار صلوٰۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہو گئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیناف واجب ہے بنا رجسائر
نہیں، شافعیہ کا بھی صحیح مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہو گئی اور استیناف واجب ہوگا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ
سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدام نے منیٰ میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز
باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بنا کر کہتے ہیں، ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو، اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فرادی فرادی پوری کر لیں یا کسی ایک کہ ان میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کر لیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بنا کر سکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، تو اب خلاصہ یہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک باطل صحیح نہیں ہوئی، لہذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں، پہلے یہ کہ روایات صحیحہ جو صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف مصلے میں داخل ہوتے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہذا سارا اشکال ہی رفع ہو گیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آ رہی ہیں جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلیٰ اور مقام صلوٰۃ ہی میں پہنچتے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، بلکہ یہ کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بنا کر بلکہ نماز کا استیناف فرمایا، چنانچہ ان حبان کی روایت میں استیناف صلوٰۃ کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق و تفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیہ بذل اور اسکے علاوہ لامع الزراری اور اجزا المسالک میں تحریر فرمائی ہے

امام محمد کا استنباط

جانتا چاہئے کہ امام محمد نے موطا محمد میں حدیث الباب کو حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے جواز البناء فی الصلوٰۃ کا مسئلہ استنبط کیا ہے جس کے حقیقہ و اصل میں اور جمہور نہیں جس کی تفصیل باب الحدیث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ موطا میں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سبب بحث کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ موطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ موطا میں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدیث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جاسکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَجِدُ الْبِلْتَةَ فِي مَنْامِهِ

بِلْتَةُ الْبَارِئِ هِيَ الْبَلْبَلُ بِنَفْسِ الْبَارِئِ بِعَيْنِ تَرِيٍّ أَيْ سَوَاكَ طَمَّهِ وَأَرَانِي كِبْرِيٍّ بِتَرِيٍّ بِأَيْ تَوَاسُّلِ

واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصاً حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولنا مسئلۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد اللبلالۃ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء جیسے شعبی اور ابراہیم حنفی کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بلبل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا منی ہونا محقق ہو یا نہ ہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے منی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے ۱۔ یتقن منی، ۲۔ یتقن مذی، ۳۔ یتقن ودی یہ تین شکلیں یتقن کی ہوئیں اور چار صورتیں عدم یتقن اور شک کی ہیں ۱۔ الشک بین الاولین (منی و مذی) ۲۔ الشک بین الاخرین (مذی و ودی) ۳۔ الشک بین الاول والثالث (منی و ودی) ۴۔ الشک فی الثلاث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے مذی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوتیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوتیں اب ان کا حکم سنئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت یتقن ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی یتقن منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور یتقن غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں، اور وہ تین صورتیں ہیں ۱۔ یتقن مذی ۲۔ یتقن ودی ۳۔ شک بین المذی والودی، اور احتمال منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرفین کے نزدیک غسل واجب ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثلاث، حاصل یہ کہ عدم تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی یتقن منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عندا لطرفین یتقن منی اور احتمال منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں یتقن منی، یتقن غیر منی، اور احتمال منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اختیار ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل التوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج مذی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکیہ کے یہاں احتمال منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (مذی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمال منی

الخصائص لا تنبت بالاحتمال، مولانا عبدالحی صاحب نے سعایہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انھوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے انہی لا یختلفون بالجماع بشخصہ اجنبی، نیز احتمال کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت شیعہ یا نرض، یا امتلاء ادعیہ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

قولہ تکررت یمینک یا عا شتہ اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تمہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کنا یہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف نکر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بدعبارت لیے ابن العربی نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق و تشریح میں علماء کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخ نے اجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یكون الشبه شبه بفتحتین اور بکسر الشین و سکون الباء دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے تو جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر احتمال میں کیا استبعاد ہے صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب مارر جل غالب ہوتا ہے مار المرأة پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب مار المرأة غالب ہوتا ہے مار الرجل پر تو اس وقت مولود اپنے ماؤں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

ثبوت المنی للمرأة والاختلاف فیہ | جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ

ارسطا طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم حیض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابو علی سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخ سعایہ سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ محققین فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخ نے لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بعض علماء جیسے ابراہیم نخعی سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نووی نے شرح ہندب میں ابراہیم نخعی کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

لہ ولفظہ فی روایۃ اذا علا ماء الرجل اشبه الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماء ما اشبه اعمامہ
وفی روایۃ ماء الرجل ابیض وماء المرأة اصفر فاذا اجتمعا فعلا منی الرجل منی المرأة اذکرا باذن اللہ واذا علا منی
المرأة منی الرجل آنتا باذن اللہ وفی نسخۃ انتا۔

قول کو ابراہیم نخعی سے بسندِ جید نقل کیا ہے۔

قال ابو داؤد و کذا روی الزبیدی و عقیل الا و پر روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے یہاں مصنف یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے رواۃ بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہو گئی اور وہ رواۃ یہ ہیں زبیدی، عقیل یونس (لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آ ہی چکی) ابن اخی الزہری اور ابن ابی الوزیر جو کہ اس کو زہری سے بواسطہ مالک روایت کرتے ہیں، واضح رہے کہ عبارت میں عن مالک کا تعلق صرف ابن ابی الوزیر سے ہے اس سے پہلے جو رواۃ مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطہ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

قولہ ووافق الزهری مسافح المحجبی الا جانتا چاہئے کہ یہاں پر روایات

حدیثیہ میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کرنے والی حضرت عائشہؓ ہیں یا حضرت ام سلمہؓ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے

روایتین میں تعارض اور اس کے دفعیہ میں محدثین کی آراء

والی حضرت عائشہؓ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہؓ ہیں، مصنف زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافحؒ نے زہری کی موافقت کی ہے لہذا زہری کی روایت مؤید و مؤکد ہو گئی، ان دونوں روایتوں میں جو تعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آراء مختلف ہیں امام ابو داؤد نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہؓ نہیں اور قاضی عیاضؒ نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہؓ ہیں اور امام نوویؒ نے بجائے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیمؓ کے سوال کے وقت ام سلمہؓ عائشہؓ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیمؓ پر نگیں کی اب یہ رواۃ کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ سندھیؒ نے حاشیہ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعدد واقعہ ممکن ہے کہ ام سلیمؓ نے جب پہلی بار حضورؐ سے سوال کیا تو ان رد میں سے کسی ایک نے نگیں کی پھر کچھ روز بعد ام سلیمؓ نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپؐ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجہ محترمہ تھیں تو انہوں نے بھی اس سوال پر نگیں فرمائی لہذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

باب فی مقدس الماء الذی یجزی بہ الغسل

موجبات غسل کا بیان پورا ہوا اب یہاں سے مصنفؒ غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنفؒ نے طہارت صغریٰ یعنی

وضو میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضو سے پہلے موجبات وضو یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضو کو مصنف نے کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار ماہ غسل کو بیان کرتے ہیں اسی قسم کا باب ابواب الوضو کے شروع میں آچکا ہے، جس میں ماہ وضو کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار ماہ غسل کو بھی بیان کر دیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابو داؤد قال معمر عن الزهري في هذا الحديث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں ملکر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ مذکور نہیں تو اس کی معنی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل صراحتاً مذکور ہے، لہذا پہلی روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اختلاف اوقات و احوال پر محمول ہے گا ہے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں،

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضو میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرت نے بدل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد يقول من اعطى صدقة الفطرا حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقة الفطر کی مقدار ایک صاع تم بیان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقة الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقة الفطر بجائے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل و ثلث رطل ادا کر دے تو کہ وزن صاع ہے تو اس سے بھی صدقة الفطر ادا ہو جائیگا۔

قيل له الصيماني ثقيل قال لا ادري صيماني ایک خاص قسم کی کھجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

صیمانی کی وجہ تسمیہ صاحب قاموس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیمان ایک مینڈھے کا نام ہے جو کھجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ بانہا جاتا تھا، اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیمانی کہنے لگے، اور حضرت شیخ نے حاشیہ بدل میں لسان العرب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیمانی کھجور کو صیمانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیاح سے ہے جس کے معنی بولنے اور چیخنے کے ہیں، جو اب یہ تھا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی مرتضیٰ ایک کھجور کے درخت کے قریب تشریف فرماتے تھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا ہذا النبی المصطفى وعلی المرتضى، گویا اصل مادہ اس کا صیاح ہے نسبت کے وقت تغیر کر کے صیمانی کہنے لگے۔

جب میں سترہ اج میں پہلی بار حج کو گیا تھا تو وہاں پہنچ کر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا صیحانی بھی ہے؛ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا گراں تھی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

تشریح حدیث | حضرت امام احمد سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل وثلث رطل تم ادا کی جائے تو وہ کافی ہے، حالانکہ صیحانی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ

رطل وثلث رطل سے پیمانہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتلایے کہ اس سے بھی واجب ادا ہوگا یا نہیں؛ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزن کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورتہ وکیلاً وہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحب نے سوال فرمایا الصیحانی اطیب یعنی کیا صیحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے؛ یہ سوال انہوں نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر صیحانی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے مطابق نہ تھی چنانچہ امام صاحب نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ وغیر عمدہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ امام احمد نے جب سوال فرمایا الصیحانی اطیب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہو گئی، آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحب نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل میں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمد ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرت نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور ابن رسلان نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

تقریبی مسئلہ یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور سنہل میں بقیۃ التمام ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

بَابُ فِي الْغَسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

(۳۶۷)

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور خاصاً طویل ہے، اور کیفیت وضو کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنف نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائی نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مگر رسد کر ابواب قائم کر کے کیفیت غسل کو خوب واضح فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر ہر جزیر پر الگ باب قائم کرنا شرف بالحیث، حدیث پاک عظمت اور حب رسول کی بنا پر ہے۔

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکوة : هو المسح ما کر تہ يتنوع

۱- حدیث شامعہ ۲۰۰۰۰ - قولہ اما اذا فا فیض علی رأسی ثلاثا یعنی ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذاکرہ فرما رہے تھے، ہر ایک اپنا طریقہ غسل بیان کر رہا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں ابن رسلان لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہو گا یعنی کسی نے کہا ہو گا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہو گا کہ میں سات مرتبہ، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا اما اذا فا فیض علی رأسی ثلاثا اما دراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں مدخول اتانا کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آرہی ہے یعنی اما انتم فتفحون کذا و کذا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں ثلاث غسلِ رأس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ غسلِ رأس میں ثلاث کا استحباب تو مستحق علیہ ہے ہمارے علمائے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی ثلاث کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضو پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضو کے ثلاث کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ وضو کی بنا پر تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی ثلاث کو مستحب نہیں مانتے، صاحب منہل لکھتے ہیں کہ امام نووی نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسلِ رأس میں ثلاث مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضو کیجا تو ہے ان کے یہاں اس میں بھی ثلاث مستحب نہیں بلکہ اعضاء وضو کا غسل صرف مرتبہ ہو گا، کما فی الشرح الکبیر

حدیث شامعہ ۲۰۰۰۰ - قولہ اذا اغتسل من الجنابة دعا بشئ نحو الحلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سما جائے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف و مستعین ہوگی، قولہ فقال بیہما علی رأسی یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام و محل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جلتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ و قال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑا اپنے پاؤں سے چلا۔

حدیث الباب پر امام بخاری کا ایک خاص ترجمہ | جاننا چاہئے کہ حضرت امام بخاری نے لفظ حلاب

قائم فرمایا باب من بدأ بالحلاب أو الطيب اور ان کا یہ ترجمہ بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکہ الارار اور مشکل سمجھے جاتے ہیں، ترجمہ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شے ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطاب فرماتے ہیں غالباً امام بخاری کو وہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے محلب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے، لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ جلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرت نے بذل میں خطاب سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر اوپر خطاب کے کلام میں آیا اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تعصیف واقع ہوئی ہے، مسح جلاب نہیں بلکہ جلاب نم جم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی مارا اور جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراح بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصود اس ترجمہ الباب سے استعمال طیب کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

۳- حدیثنا یعقوب بن ابراہیم۔ قولنا ونحن نفيض على رؤسنا خمتا من اجل الضفر حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے جٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرت نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا احتیاط کرتی تھیں تاکہ پانی اچھی طرح اصول شعر تک پہنچ جائے اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ سے فرمایا انما یکنیت ان تمشی علیک ثلاث حثیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نقض مناعہ نہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہذا اصل تو تہلیل ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضور کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی جمیع بن عمیر ہیں جو مستحکم فیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۴- حدیثنا سلیمان بن حرب۔ قال سلیمان یبدء فیغسل بيمينه وقال مسدد غسل یدینہ
تشریح حدیث
 اس حدیث میں حضرت عائشہ نے غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت سنو نہ جو احادیث میں وارد ہوئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اولاً دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماہ فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل منداکیراً یعنی محل استنجاء کے ارد گرد مثلاً فخذین واصل قحذین وغیرہ پر جو نجاست ہوتی اس کو آپ زائل فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضو فرماتے اس کے بعد اولاً سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپ سمجھتے کہ مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ

میں جو فرق ہے مصنف اس کو بیان کر رہے ہیں سلیمان کی روایت میں ہے یبدأ فی غریغہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسد دے ادا تو غسل یدین کو بجملاً ذکر کیا اور کہا غسل یدین اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سلیمان کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سلیمان کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے اذخالی یدنی الا انار فرمایا، اور مسد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اذخالی ید کے اصفار انار فرمایا یعنی برتن جھکا کر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتفقا فی غسل فرجہ یعنی سلیمان اور مسد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فی غسل فرجہ جس سے استنجار بالمار مراد ہے پھر آگے مصنف کہتے ہیں کہ مسد نے کیفیت استنجار کو بھی بیان کیا یفرغ علی شمالہ یعنی بوقت استنجار آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ وربما کنث عن الفرج مسد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو صراحتاً ذکر فرماتیں اور کبھی کنایتاً چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے ثعوب الماء علو الاذی الذی بعدہ یہ الفاظ متن کی تشریح ہوتی جو یقیناً قابل اعتناء ہے، قولہ ثعوباً وضوءاً للصلوۃ یعنی استنجار وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شروع میں وضوء فرماتے نماز والی وضوء۔

ابتداء غسل میں وضوء سے متعلق اختلافات | جانتا چاہئے کہ وضوء قبل الغسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول اس کا حکم ثانی یہ کہ یہ وضوء کامل ہوگی یا اس میں غسل رجليں کو مؤخر کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضوء کے اندر مسح راس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضوء سنت ہے اور داؤد ظاہر کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے لگے باب باب فی الوضوء بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی، اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیل وضوء سمجھ میں آرہا ہے اور حضرت میمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آرہی ہے اس میں تاخیر غسل رجليں مذکور ہے، امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیحین میں ہیں ان کے ظاہر سے تکمیل وضوء مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایات میمونہؓ سے تاخیر غسل قدین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قول اصح واظہر اولویت تکمیل وضوء ہے اس طرح علامہ زرقانی مالکیؒ فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیل وضوء ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدین اور حنابلہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کافی المنفی، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، اول قول مختار عند اکثر جو ستون احناف میں مذکور ہے وہ اولویت تاخیر مطلقاً ہے، مد عدم تاخیر مطلقاً اگر غسل کی جگہ مستقیم المار ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فنا ولتہ المندیل فلیریاخذہ حضرت میمونہ نے بدن خشک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رومال پیش کیا مگر

آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذی نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خروفتا ینشف بہا بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذ بن جبل کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ مسح وجہہ بطرون ثوبہا، اور ایک روایت میں ہے بس کو علامہ جزری نے ہنایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نشفة ینشف بہا غسلہ وجہہ اور امام ترمذی نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، بندہ کتابہ صحیحین میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مروی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاری نے بخاری شریف میں بجائے تمسح بالمندیل کے باب نفض الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اعضاء کو بجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا، اور امام نسائی نے ترک المندیل بعد الغسل کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمانی نے امام نووی سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، ص ۱ ص ۲ کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے، ص ۳ تنشیف مکروہ ہے، ص ۴ مباح ہے، ص ۵ مستحب ہے، ص ۶ مکروہ فی الصیون دون الشتاء، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابو حنیفہ، امام مالک، و امام احمد کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں راجح قول یہی ہے جیسا کہ قاضی خان نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشف کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بخیر صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوری نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گواحدیث ضعیف ہیں، لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ حاشیہ کو کتب میں لکھتے ہیں کہ صاحب درمختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدین نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہی کی رائے کو کتب میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تمسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طوطاوی نے امام محمد کی کتاب الآثار سے نقل کیا ہے کہ تمسح بالمندیل لا بأس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمد فرماتے ہیں وہو قول ابی حنیفہ علامہ سندھی منغنی حاشیہ ابن ماجہ میں لکھتے ہیں وایظاہر انما مباح ان لیرقیض الی الکبیر اور بعض فقہا نے لکھا ہے کہ بہر کیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہئے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے۔

۱۔ تمسح بالمندیل کے سلسلہ میں مثبت پہلو میں صرف امام ترمذی اور امام ابن ماجہ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ حنابلہ کے یہاں تشییف مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں راجح قول کی بنا پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے، اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے، چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیب و امام زہری سے کراہت تشییف نقل کی ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے الوضوء یؤذن یعنی ماہ وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہوگا لہذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہئے اور ابن العربی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انہوں نے منسوب کیا ہے ابن عمر اور ابن ابی لیلی کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباس کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربی فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے الوضوء یؤذن اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے مسح سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر مسح نہ بھی کیا گیا تب بھی بہر حال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہول سے تو خشک ہونا ہی ہے اور بعض نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور ترک آثار عبادت میں سے ہے لہذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔

قول وجعل یفرض الماء عن جسده یعنی بجائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو دیسے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفا فرمایا، صاحب منہل لکھتے جس روایت میں نفی کی مانعت وارد ہے یعنی لا تنفضوا ایدیکم فی الوضوء فانہما روح الشیطان وہ ضعیف ہے۔

وضوء کے بعد نفی الیدین کی بحث | جانا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تشییف جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفی الیدین، نفی الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نووی فرماتے ہیں سارا مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفی مستحب اور ادنیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ مباح ہے امام نووی نے اسی کو پسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانی نے ترجمہ بخاری باب نفی الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک ادنیٰ ہے اس لئے کہ نفی میں تبری من العیادة کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب در مختار نے عدم نفی الیدین کو مندوبات وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل المحل المفہم میں مذکور ہے، نیز اس میں حضرت گنگوہی کی بعض تقاریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفی الیدین آتا ہے اس سے مراد ہے ان جعل یشی مسترسلاً ید یہ فیقطر الماء من ید یہ بنفسہا یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیل چھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے، نفی الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ فذکرت ذلک لاجراہیم اغ البوداؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے سند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم نخعی سے ذکر کیا تو انہوں نے اس حدیث کو سنتے کے بعد

فرمایا ان لا یرون بالصدیق باسائنا یعنی ہمارے مطلق استعمال مندرجہ میں حرج نہیں سمجھتے تھے البتہ یہ مکر وہ سمجھتے تھے کہ اسکو عادت بنایا جائے
 قال ابرداؤد قال مسدد الخ اس جملہ کی شرح میں شرح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسدد کہتے ہیں میں نے اپنے
 استاذ عبد الشہین داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں اعمش اور ابراہیم کے درمیان سوال و جواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو
 اچھی طرح یاد ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا تعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت مسنونہ
 کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال و جواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے، اور دوسرا
 احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیاتھا کا نوا یکو ہون العادة (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسدد نے اپنے
 استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکو ہون العادة سے یکو ہون للعادة ہے تو اس پر انہوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیکن
 میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے حضرت نے بذل میں احتمال ثانی پر اکتفا کیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال
 لکھے ہیں

۸۔ حدثنا العسین بن عیسیٰ الخراسانی — قولہ یفرغ بیدہ الیمنی علی الیسوی سبع مرار حضرت ابن عباسؓ
 بتدار غسل میں سات بار ہاتھ دھویا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث
 تثلیث سے یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہیں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے
 اس لئے کہ اس کی سند میں شعبۃ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹۔ حدثنا قتیبة بن سعید — قولہ کانت الصلوة خمین الخ یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت
 سات بار اور ثوبِ نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے
 یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور پیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا، نماز میں
 تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ لیلۃ الاسرار میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس
 میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا اور کسی وقت۔

ثوبِ نجس کی تطہیر میں مذہب ائمہ | اس حدیث میں ثوبِ نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ
 ہے امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک

بار دھونا کافی ہے، اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار
 کافی ہے، معنی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العزنیؒ فرماتے ہیں امام احمد کے نزدیک تمام نجاسات
 کا سات بار دھونا ضروری ہے اور تخفیف کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں دلویغ کلب کے
 حلسہ میں ایک روایت میں تطہیر انا رثلثا وارد ہوا ہے، نیز استیقاظ من النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد
 ہے جبکہ وہاں صرف احتمال نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق ادنیٰ ہوگا، اور

حدیث الباب مالکیہ اور شافعیہ کے موافق ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر اور عبداللہ بن معمر دونوں ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہمارے یہاں تقدیر بالثلاث لازم نہیں ہے بلکہ اصل اس میں مبتنی یہ کی رائے کا اعتبار ہے جب اس کو طہارت کا ظن غالب ہو جائے تب کپڑا پاک ہو گا لیکن چونکہ عامۃً تین مرتبہ میں ظن غالب ہو ہی جاتا ہے اس لئے تین کی قید ہے، نیز یہ حکم نجاست غیر مرئیہ کا ہے اور نجاست مرئیہ میں طہارت کا مدار عین نجاست کے زوال پر ہے جب تک اس کا ازالہ ہو گا طہارت حاصل ہوگی۔

۱۰۔ حدثنا نصر بن علی۔ قوله ان تحت كل شعرة جنازة الا خطابي كقوله في بعض علماء نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل جنابت میں استنشاق واجب ہے کیونکہ داخل انف میں بال ہوتے ہیں اور انفقوا البشیر جو آگے آرہا ہے اس سے ایجاب مضمضہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ داخل فم پر بشر صادق آتا ہے مگر خطابي نے اس کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ بشرہ کا اطلاق ما ظہر من البدن پر ہوتا ہے اور داخل فم کو ادمۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے وجوب مضمضہ پر بھی استدلال صحیح ہے اس لئے کہ داخل فم ظاہر بدن سے ہے یہی وجہ ہے کہ منہ کے اندر کھانے پینے کی کوئی چیز لینا روزہ میں مضر نہیں، میں کہتا ہوں خطابي نے جو یہ بات کہی کہ داخل فم کو ادمۃ کہتے ہیں اس پر حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے بھی اہل لغت کے کلام کو لے کر اس پر تعقب کیا ہے لیکن یہ بھی یاد رہے کہ یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے کما قال المصنف اس لئے کہ اس کی سند میں حارث بن وجیہ ہیں (ذیل وجیہ) وہ ضعیف ہیں۔

۱۱۔ حدثنا موسى بن اسماعيل۔ قوله قال علي فمن شوع عاديت رأسي ان حضرت علیؑ کی اس حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غسل جنابت میں ایک بال کے برابر جگہ بھی خشک چھوڑ دے گا تو اس کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ کیا جائے گا یعنی عذاب دیا جائے گا، اس پر حضرت علیؑ فرماتے ہیں اسی خطرہ کی وجہ سے میں اپنے سر کے بالوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی کا معاملہ رکھتا ہوں، چنانچہ راوی ان کا عمل نقل کرتا ہے وكان يجز شعرة رضي الله عنه

تفضل بين حلق الرأس واتخاذ الشعر | علامہ طیبی نے اس حدیث سے سنیت، حلق رأس پر استدلال کیا ہے لیکن ملا علی قاری اور شیخ ابن حجرؒ نے اس کو رد کیا ہے

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی خلفاء راشدین کی عادت شریفہ بال رکھنے کی تھی نہ کہ منڈانے کی، تو اس کو رخصت کہا جائیگا نہ کہ سنت، لہذا یہ تو سنت علوی ہوئی نہ کہ سنت نبوی، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ حنبلی سے نقل کیا ہے کہ اتنا ز شعر افضل ہے ازالہ شعر سے اور حلق رأس امام احمد کی ایک روایت میں مکروہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کو خوارج کی علامت فرمایا ہے، حدیث میں ہے سیاھو التلیق،

کیفیت غسل کا باب پورا ہوا جس میں مصنف نے گیارہ حدیثیں بیان کی ہیں۔

(۱۰) بَابُ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ الْغَسْلِ

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضو کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمد کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر واكبر دونوں لاحق ہوں اس پر وضو اور غسل دونوں واجب ہے اگر وضو قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضو بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستقلاً وضو کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضو واجب ہے۔

(۱۱) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ هَلْ تَنْقُضُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغَسْلِ

عورت کے بال اگر مضمفور یعنی بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعی کے نزدیک نقض منقار مطلقاً ضروری ہے امام نووی نے اپنا اور جہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باہن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض منقار واجب ہے اور یہی تسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنا بلہ کے یہاں غسل حیض و نفاس میں نقض ضروری ہے اور غسل جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصول شعر تک پہنچ جائے (کمانی نیل المأرب والمنہل وغیرہما) اور یہی مذہب ہے حسن بصری اور طادس کا، ہائے یہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضمفور ہوں تو صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو ترک کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپور کا نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت کل شعرة جنابة کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت الشیخ کی وہ حدیث مرفوعہ ہے جو دارقطنی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اس کی سند میں مسلم بن صبیح السجری ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔ جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر منقار ہوں تو ان کو کھولنا اور اثناء شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصول شعر کو ترک کرنا کافی نہیں، بخلاف جہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کذا نقل فی البذل عن الخطابی و بکذا فی ہامش اللوکب عن کتب الفروع) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلیست شرأسہ، فلیغسلہ۔

۱- حدثنا زهير بن حرب — قوله وقال زهير انها قالت ان اس حدیث کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں زہیر اور ابن السرح جن کا نام احمد بن عمرو بن السرح ہے ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن السرح کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی امرأة من المسلمين ہے اور زہیر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والی خود ام سلمہ ہیں اور جمع بین الروایتین یہ ہے — جیسا کہ اس کے بعد آنے والی روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلمہ کی خدمت میں ایک عورت آئیں اور انہوں نے اپنا عرض حال کیا اس پر ام سلمہ نے حضور سے ان کے لئے مسئلہ دریافت کیا اس روایت سے معلوم ہوا سوال کرنے والی تو ام سلمہ ہی ہیں لیکن ان کا سوال اپنے لئے نہ تھا بلکہ اس امرأة کے لئے تھا لہذا جس روایت میں سوال کی نسبت ام سلمہ کی طرف کی گئی وہ حقیقت ہے جس میں ام امرأة کی طرف نسبت کی گئی وہ مجاز ہے لیکن بندہ کو اس میں یہ ظہان ہے کہ انی امرأة اشد ضغراً سی کا مصداق کون ہے؟ چونی کو کسکر باندھنے والی کون ہیں؟ اگر امرأة من المسلمين ہے تو ام سلمہ کا بوقت سوال یہ کہنا انی امرأة اشد ضغراً سی کہاں صحیح ہوگا اور اگر اس کا مصداق خود ام سلمہ ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں صحیح ہوگا کہ انہوں نے امرأة من المسلمين کے لئے سوال کیا، لہذا ظاہر یہ ہے کہ سوال کرنے والی خود امرأة من المسلمين ہی ہیں، بعد میں سوچنے سے اس ظہان کا دفعیہ بھی ذہن میں آیا وہ یہ کہ اس کا مصداق تو امرأة من المسلمين ہی ہے لیکن سوال کرنے والی ام سلمہ ہیں اور ان کا یہ کلام بطریق حکایت عن الغير کے ہے یعنی انہوں نے حضور سے اس طور پر سوال کیا کہ ایک عورت میرے پاس آئی جس نے اپنے بارے میں یہ کہا لیکن مادکنے روایت میں اجمال سے کام لیا۔

تولنا انی امرأة اشد ضغراً سی یہ لفظ یا تو نفع الضاد سکون الفار ہے اس صورت میں یہ مصدر ہوگا اور یا بغضتین ہے اس صورت میں یہ صغیرہ کی جمع ہوگی یعنی میری عادت یہ ہے کہ اپنے سر کے بالوں کو کسکر باندھتی ہوں، کیا غسل جنابت کے وقت ان کو کھولوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا تین لپ پانی ان پر بہا دینا کافی ہے اور اس سے اگلی روایت میں ہے داغغزی قرونک عند کل حفصة یعنی ہر مرتبہ بالوں کو پھوڑنا اور دبانا بھی ضروری ہے تاکہ پانی اندر تک پہنچ سکے۔

۲- حدثنا احمد بن عمرو بن السرح — قوله عن اسلمة عن المقبري الخ یہ پہلی حدیث ہی کا دوسرا طریق ہے پہلی سند میں مقبری سے روایت کرنے والے ایوب تھے اور یہاں پر اسامہ ہیں، مقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں پہلی سند میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں مقبری اور ام سلمہ کے درمیان عبداللہ بن رافع کا واسطہ تھا اور یہ روایت بلا واسطہ ہے مصنف نے دونوں طریق ذکر کر دیئے ہیں کسی ایک کی ترجیح نہیں بیان کی، اور امام بیہقی نے واسطہ والی روایت کو ترجیح دی ہے، امام بیہقی ایوب کے بارے میں فرماتے ہیں وقد حفظ فی اسنادہ ما لم یحفظہ اسامہ بن زید۔

۳- حدثنا عثمان بن ابي شيبة — قوله اخذت ثلث حفنات الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ہمارا معمول غسل جنابت میں یہ تھا کہ یکے بعد دیگرے تین لپ پانی اپنے سر پر بہا تیں اور پھر اس کے بعد ایک چلو پانی سر کی دائیں جانب اور ایک چلو پانی بائیں جانب ڈالتیں، لہذا کل مجموعہ ثلث حفنات اور غرقتین ہوا۔

۴- حدثنا ضرب بن علی - قولنا قالت کنا نغتسل، وعلینا الضاداء، ضاد بکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لیب کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور مل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پراگندہ اور منتشر نہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ فرما رہی ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضاد اس طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالت احرام و حالت غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، مصنف نے اس حدیث سے عدم نقض منقار پر استدلال کیا اس لئے کہ ضاد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کھولا جائے

شرح حدیث | اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرت نے بدل میں اس حدیث کی شرح مجمع البحار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بدل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی میں آرہی ہے۔

۵- حدثنا محمد بن عوف قال قراعت فی اصل اسماعیل بن اسماعیل سے مراد وہ نوشتہ اور صحیفہ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسوعات و مرویات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو میں اب بیان کر رہا ہوں وہ میں نے براہ راست اسماعیل بن عیاش کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل و جادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث و سماع کی، لیکن سماع براہ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نقض شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی

خطمی مشہور بکسر الخاء ہے اور فتح خا کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو دواؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہاء نے بھی غسل میت میں خاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو مار خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو میری کے پانی سے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً مار خطمی کو میت کے ساتھ مخصوص کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت کے یہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خٹکی سے دھرتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدیثنا محمد بن جعفر بن زیاد۔ قولہ یجتزئ بذالک، ولا یصب علیہ الماء یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو مار خٹکی سے دھونے پر اکتفا فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

مار مخلوط بشی طاہر سے وضو اور غسل میں اختلاف جاننا چاہئے کہ جمہور کے نزدیک مار مخلوط بشی طاہر سے وضو یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا، ہمارے فیہ اثرا یعنی جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں مار سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت دالی روایت کا حافظ نے شافیہ کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تنظیف کے لئے ہے، یہ امام شافعی وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہو جاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم سائل ہے، موت سے ناپاک ہو جاتے ہیں، مگر آدمی کی خصوصیت یہ ہے کہ ناپاک ہو جاتا ہے کہ وہ غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجبول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تاویل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہو سکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر پر خٹکی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ مار خٹکی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

بَابُ فِيمَا يَفِيضُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنَ الْمَاءِ

عن عائشة فيما يفيض بين الرجل والمرأة من الماء، حضرت عائشہ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چوبارہ اس پر پانی بہا کر اس کو دھوتے تھے، اس مار کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالاتفاق تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تنظیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طہا ہے۔

باب فی مواکلة الحائض ومجامعتها

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہن بہن، مجامعت سے مراد مساکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع
 ۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — قوله ذن الیہود کانت اذا حاضت منہا المرأة الخ یعنی یہود کا طرز عمل یہ تھا کہ
 عورت کے ساتھ حالت حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے صحابہ کرام نے
 اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی یستلونک عن المحیض الخ
 قوله اصنعوا کل شی الا النکاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضرور کی ہے اس کے
 علاوہ باقی انواع مباشرت جائز ہیں۔

شرح حدیث میں شرح کی رائے کا اختلاف | قوله افلا تنکحون فی المحیض، اسید بن خفیر اور عباد
 ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ!

حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چہ میگوئیاں کر رہے اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات
 میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ صحبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان
 یہود بے بہبود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا تنکحون کے افلا یجامعون وارد ہے اور اس کی شرح
 طاعلی قاری نے مرقاة میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں مجامعت فی البیوت سے کی ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ
 کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں مجامعت یعنی مساکنت (ان کے ساتھ رہن بہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ
 یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن و تشنیع سے بچ سکیں، حضرت بڈل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کی اس روایت
 سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں مجامعت سے مجامعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی
 کی لاد وہ ہے جو شروع میں ہم بیان کر چکے ہیں ہیں کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ ہیں جو یہاں
 ابوداؤد میں ہیں لیکن اس کے باوجود الکوکب الدرری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوہی کے
 نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نص نہیں ہے جس طرح لفظ مجامعت عند الشراح معنیین کو محتمل ہے اسی طرح لفظ نکاح
 میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے تحریر فرمایا کہ فلا تنکحون وطی کے معنی
 میں متعین ہے بخلاف لفظ افلا یجامعون کے وہ بیشک معنیین کو محتمل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ
 ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعہ میں تعدد نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہوگا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
 قوله فتسرع وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور غصہ کی وجہ سے متغیر ہو گیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہو سکتی ہے، ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن خلاف اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی تنبیہ اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ لین میں شریک کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔
 قوله لم يجد عليهما یہ مؤجدہ اور وجد سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وجد یجد کا مصدر وجود بھی آتا ہے جسکے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲- حدثنا مسدد۔ قوله كنت اتعرق العظم وانا حائض حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے گوشت کو کھاتی جبکہ میں حائض ہوتی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطار کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوشن فرماتے جس جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمال الفت بین الزوجین کی تعلیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ وہ عورت سے زمانہ حیض میں اظہارِ نفرت کرتے تھے۔
 تعرق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے كنت اتعرق العرق عسرق اور عرق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھایا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لم باقی ہو اور جس سے لم اتار لیا گیا ہو وہ عراق ہے۔

بَابُ فِي الْحَائِضِ تَنَاوُلُ مِنَ الْمَسْجِدِ

(۵)

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تناوُل، تناوُل کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے تو پھر تناوُل بضم التاء ہوگا جس کے معنی عطار کرنے کے ہیں۔

قوله فاولىٰ الخمرۃ من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد حال واقع ہے رسول اللہ سے اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بویا دیدو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور حصیر ہوگا خارج مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ من المسجد حال واقع ہے الخمرۃ سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہاں اٹھا کر مجھ کو دیدو، اس صورت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے خارج مسجد اور حصیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے فاولیٰ

سے یا قال سے پہلی صورت میں ترجمہ ہو گا یہ بوریہ مسجد سے اٹھا کر مجھے دیدو اور دوسری صورت میں ترجمہ ہو گا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ بوریہ مجھے اٹھا دو، اور بہر کیف دونوں ہی صورتوں میں عائشہ کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عائشہ مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتی ہے کیونکہ ممانعت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخال ید کو عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

لفظ حدیث کی تحقیق اور اس میں شراح کا اختلاف | قولہ ان حیضتہ لیست فی یدک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب حیسر پر حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ میں تو حالت حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شراح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیضہ بکسر الحار ہے یا بفتح الحار، خطاب کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحار ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو عائشہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے، اور حیضہ بفتح الحار کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بفتح پڑھتے ہیں اس کے بالمقابل قاضی عیاض نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ درست وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو بچانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نووی نے قاضی عیاض کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بذل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہ نے بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال ید فی المسجد سے اس لئے رکیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو عائشہ نہیں کہا جاتا، علی ہذا القیاس جنی شخص کے ید یا کسی اور عضو کو جنی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموع جسم پر ہو گا۔

بَابُ فِي الْحَائِضِ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

(۱۱)

مسئلہ اہلسنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خوارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوب قضا صلوة کے قائل ہیں، صحابہ میں سے حضرت سمرہ بن جندب کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروع میں نماز کی قضا کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہ نے ان پر نکیر فرمائی تب وہ رک گئے، جیسا کہ ابو داؤد میں آگے باب فی وقت النساء میں یہ روایت آ رہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضا واجب ہو تو فرض کمر اور دوگنا ہو جائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مدفوع ہے، اور قضا صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱۔ حدثنا موسى بن اسماعيل — فقالت احمد ودية انت حضرت عائشہ سے سوال کیا گیا کہ زمانہ حیض کے نمازوں کی قضا ہے؟ تو اس پر انہوں نے یہ فرمایا۔

لفظ حرور یہ اور اس نسبت کی تشریح | حرور یہ نسبت نہ ہے حرور اور کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریب ہے حضرت عائشہ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریب کی طرف منسوب کر کے حرور کی کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت عائشہ کے ساتھ بغاوت کا قصہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علیؓ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقع پر مسند حکیم میں حضرت علیؓ سے ناراض ہو کر علیحدہ ہو گئے تھے، اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن الکوی تھا، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دو ہزار نے رجوع کر لیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علیؓ نے مقام ہمدان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ ہمدان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابو داؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعہ فرقة خوارج کی طرف کیسے منسوب کر دیا جو کہ یقیناً ایک بددین فرقہ ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائلہ کو اس حکم شرعی کے ثبوت میں ترمذ ہے جیسا کہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة اس بنا پر حضرت عائشہؓ نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

بَابُ فِي اتْيَانِ الْحَائِضِ

یعنی حالت حیض میں وطی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وطی فی حالہ الحيض کا حکم، ثانی حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سو جانتا چاہئے کہ وطی فی حالہ الحيض بالاجماع حرام ہے، نفل قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کے مستعمل کی تکفیر کیجائیگی یا نہیں، تیس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وطی فی حالتہ الحیض قبیح لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استیجاب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک عتق رقبتہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

تیر جانتا چلے ہے کہ حدیث میں جو لفظ اؤ وارد ہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمدؒ کے نزدیک تخیسیر کے لئے ہے (کافی الروض المربع) اور امام شافعی کے نزدیک تنویح کے لئے ہے کما قال ابن رسلان یعنی اگر ابتداء زمان حیض میں وطی کی تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں وطی کی تو نصف دینار، اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم احمر ہے تو ایک دینار اور اگر اصفر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتداء مدت میں احمر اور آخر مدت میں اصفر ہو جاتا ہے، اور بظاہر اول و آخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں صحبت کو کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے۔ اسلئے کفارہ میں تخفیف کر دی گئی۔

۱- حدیثنا مسدد۔ قوله قال ابو داؤد وهكذا الرواية الصحيحة اس روایت کو صحیح اس دوسری روایت کے مقابلے میں فرما رہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخمسی دینار آ رہا ہے۔

۲- حدیثنا معتد بن الصباح البزار۔ قوله وهذا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں معضل معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دوراوی سلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دوراوی ساقط ہیں وہ عبد الحمید کے بعد کے ہیں، وہ دوراوی کون ہیں؟ معضل نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے ابن داس کے نسخہ سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبد الحمید بن عبد الرحمن اظنہ عن عمر، اور امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے عبد الحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے، لہذا یہ روایت نسخہ ابن داس کے اعتبار سے صرف منقطع ہے، ہمارا نسخہ جو ابو علی ثعلبی کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

تیر بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں متن میں امرأة ان یتصدق میں ضمیر کامر جمع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت عسکر کو بجائے دینار یا نصف دینار کے دو خمس دینار تصدق کا جو حکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلی میں اس عورت کے بارے میں ہے انتہا کانت تکرۃ الرجل کہ یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے اس سے وطی اس حالت میں یہ سمجھ کر کی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے، قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تخفیف کی گئی۔

باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع

مباشرتِ حائض کے انواع اور ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف

جاننا چاہئے کہ مباشرتِ حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرتِ فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرتِ فیما فوق السترہ و تحت الركبتہ باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ ان میں اور عبیدہ سلمانی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرتِ بین السترہ والركبتہ سوی القبل والدمبر مختلف فیہ ہے ائمہ ثلاث اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد و محمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قول اصح و اشہر جمہور شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تہزیہی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مباشرت کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نووی نے قولِ جواز ہی کو قولِ مختار اور سن حیث الدلیل اقوی لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینی نے بھی اس کو اقوی لکھا ہے، تجوزین یعنی امام احمد و امام محمد کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث مرفوعہ اصعوا کل شیء الا النکاح ہے جو صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے، مآئین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمونؓ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشر المرأة من نساءہ وہی حائض اذا کان علیہا انزال، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں ہے یا مرأحدانا اذا کانت حائضاً ان تزد شرعیضاً جمعاً اور تجوزین، ان ائزار کی روایات کو استحباب اور تورع پر محمول کرتے ہیں۔

تنبیہ: جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاویؒ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انہوں نے امام محمد کے قول کو

حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں بڑے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں، بڑھوں کے نزدیک ناجائز اور جوانوں کے نزدیک جائز، امام محمدؓ چونکہ امام ابو یوسف سے چھوٹے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زماناً سب سے مؤخر ہیں غالباً اس وجہ سے ان دو جوان فرمایا۔

ترجمہ دی ہے، حضرت شیخ حاشیہ اوجز میں لکھتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلق المجد نے بھی امام طحاوی سے اسی قول کی ترجمہ نقل کی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام طحاوی نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجمہ دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجمہ دی ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انہوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

۲- حدیثنا مسلم بن ابراہیم۔ قوله یا مرآد انا اذا كانت بحائضًا ان تنزّر لفظ تنزّر کے سلسلہ میں شرح حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے، قاعدہ

لفظ حدیث پر قاعدہ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

کے اعتبار سے ان تا نذر ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر استنار ہے اور فار افتعال کو تار سے بدل کر تار میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور استنار میں گوا یا سیاہی ہولہ ہے لیکن اہل صرف نے اس کو ساذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آتا ہے اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شرح نے جن میں ابن ہشام، زعفرانی اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے، البتہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افتعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی تطاّر موجود ہیں جیسے اشکل اور استمن کما فی قراءۃ تفسیر الذی انتمون لہذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، حضرت عائشہ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہ بذات خود حجت ہے، لہذا من فصحاء العرب، علامہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کو فیہین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں ہمارے استاد محترم حضرت مولانا اسد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان قواعد صرف و نحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فصحاء عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

۳- حدیثنا مسلم بن ابراہیم۔ قوله نیت فی الشعار الواحد وانما حائض فان اصابہ منی شی غسل مکانہ ولو بعد الاثم

ظاہر لفظ حدیث پر ایک اشکال اور اس کی توجیہ

صلی فیہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گزارتے تھے جبکہ میں حائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم حیض تو آپ صرف اسی جگہ کودھوتے جہاں نجاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے، آگے روایت میں ہے، ثم صلی فیہ اس لفظ کا ما قبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ما قبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھولیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آ رہا ہے وہاں پر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس لئے حضرت بطل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ما قبل سے معنوی ربط نہیں، دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داس کے نسخے سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ شرعی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابوداؤد کی کتاب النکاح میں آ رہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ نے اپنی بطل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں باور تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملہ اولیٰ میں شمار مذکور ہے اور جملہ ثانیہ میں ثوب، اور ثوب سے مراد غیر شعار ہے، نیز ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگجاتی تو پھر اس کو اسی طرح دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بطل میں نقل فرمایا ہے، لہذا یہ تکرار تعدد واقعہ پر محمول ہے غرضیکہ ان توجیہات کی صورت میں خصوصاً فیہ دونوں جگہ درست ہو جائیگا قوله ولو بعد ذلک یہ تعبیذ کے وزن پر ہے عدا بعد سے ماخوذ ہے جس کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تجاوز نہ کرتے یعنی باقی کو نہ دھوتے۔

۴۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمة۔ قوله انہا سألته عن مضمون حدیث یہ ہے عمارہ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری بھوی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اور اس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعت مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں تجھ کو ایک مرتبہ کا واقعہ سناؤں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوئے اور مصلی یعنی نماز پڑھنے کی جو جگہ تھی اس پر تشریف لے گئے، اور نماز میں مشغول ہو گئے، ادھر میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سوچتی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں اس پر آپ نے (پیرے شک اور تردد کو زائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹا لو، چنانچہ میں نے ہٹا لیا اور آپ اپنا رخسار مبارک اور سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کو اپنی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرما ہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرت حائض کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے مصنف نے ترجمہ منعقد کیا ہے، گو فی نفسہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان فریقہ ہیں جن کی جرح و تعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ و ام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعت مع الحائض احادیث صحیحہ سے ثابت ہے بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کچھ سے تو ناجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آ ہی چکا۔

حدیث محتاج تاویل سے

۵۔ حدیثنا سعید بن عبد الجبار۔۔ قولہ کنت اذا حضرت نزلت عن المثال

علیٰ الحصدی الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے حیض آتا تو میں فراس سے

(جو ان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی، اور جب تک حیض سے طہارت حاصل نہ ہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جاتے۔ یہ حدیث احادیث صحیحہ نیز اسباب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے، لہذا اس کو یا تو ان احادیث سے شوخ مانا جائے یا مول اور تاویل یہ کی جائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان بالجماع، ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابوالیمان ان کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مستور ہیں۔

وہ جو اوارح مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباس کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۶۔ حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ۔۔ قولہ یا مرنانی فوج حیضنا الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیض کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازار کو درست کر لیں، اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مناجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ فوج کے لفظ خود آیا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں، ابتداء زمانہ حیض میں حیض کی کثرت و شدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گذرتے جاتے ہیں اس میں کمی ہوتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حائض کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانہ حیض ہی میں نہیں بلکہ اول زمانہ حیض میں بھی فرمایا کرتے تھے۔

قولہ وایکم ینلک اربہ، ارب بکسر الالف اور ارب بفتحین دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ ارب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ارب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہ فرمادہ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانہ حیض میں مناجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے، شراح نے حضرت عائشہ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو احتیاط کرنی چاہئے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حائض فرماتے تھے اور اس سے رکتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز نہ ہوگی بطریق اولیٰ ہوگی۔

(۱۰۶) بَابُ فِي الْمَرْأَةِ تَسْتَحَاضُ

وَمَنْ قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ فِي عِدَّةِ الْاَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ

استحاضہ کی روایات میں مصنف کا اہتمام اور ان روایات کا تعدد انواع یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتداء ہو رہی ہے، حضرت امام بخاری نے اولاً حیض سے متعلق چند ابواب و احکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابو داؤد اور اسی طرح امام مسلم نے ابتداء استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جانا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابو داؤد نے بیان کیا ہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنف نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور حیثیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمیز مذکور ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض میں جمع بین الصلوٰتین بغسل اور بعض میں غسل لکل صلوٰۃ اور بعض میں ظہر الی ظہر ہے اور بعض میں من ظہر الی ظہر نیز ان روایات میں ایک اشکال اور غلجان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں ردالی العادة کا حکم دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمیز کا، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپور کی فرماتے تھے کہ استحاضہ کی روایات مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال و غلجان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابو داؤد کی شرح لکھنے پر شاید یہ غلجانات رفع ہو جائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی انشراح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب میں سرد روایات کے وقت بعض ابواب میں مصنف کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا حل دشوار نظر آتا ہے، چنانچہ اسی باب کی آٹھویں حدیث حدیثنا یوسف بن موسیٰ میں ایک مقام خاص طور سے قابل اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں پہنچیں گے تو معلوم ہو جائے گا۔

استحاضہ کی تعریف اور مستحاضہ کی انواع استحاضہ کی تعریف کی گئی ہے دہی دم یخرج من المرأة فی غیر اوقات المعتادة والمعینہ یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرآة سے جاری ہوتا ہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتا ہے

یعنی الوان دم کا اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود و احمر) کے خون کو حیض اور دوسرے (مثلاً اصفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بمخلاف حیض کے کہ وہ قمر رحم سے نکلتا ہے استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغتاً سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی بہنے لگے، اس کو باب استفعال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استفعال کا جیسے کہا جاتا ہے استجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استحاضہ ہو گیا یا یہ استفعال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علماء نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغہ معروف استفعال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاض الوادی اور استحاضہ بصیغہ مجہول استفیضت المرأة الیٰں میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استحاضہ خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے فکانہ امر مجهول سبباً بمخلاف حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو من حیث الفقہ والمسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوال ائمہ معلوم کئے جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا لب لباب نکال لیتے ہیں لہذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے پہلے ایک بات سنئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے او جز میں معنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل نے فرمایا حیض واستحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمہ، حضرت زینب بنت جحش تینوں آپس میں بہنیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔

مستحاضہ کی انواع حنفیہ کے یہاں تو تین ہیں، المبتدئہ، المعتادہ، المتعیرہ لیکن مجموعہ مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور الشرم قدہ نے او جز المسائل میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلاف ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسکی کے مطابق میں بھی اسباق میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع مستحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرۃ بالعادة اور ایک العبرۃ بالتمیز خواہ اس طرح کہ نتیجے اعتبار الایام اور اعتبار اللوان یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو تمیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے اللوان دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں ہر باب میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جمہور علماء عادت اور تمیز دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور اختلاف کے یہاں تمیز باللون کوئی معیار کی چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کے مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوخر میں مذکور ہے جو وہاں دیکھی جاسکتی ہے، اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عند الاممہ سمجھئے۔

اول میزہ غیر معتادہ یعنی عورت جس کو حیض و غیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہ ہو اس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔ ثانی معتادہ غیر میزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں، اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا، مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظهار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت و استظهار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو ورنہ استظهار اسی حساب سے ہوگا لہذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظهار کے ملا کر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظهار صرف دو دن کا ہوگا، استظهار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔ ثالث غیر میزہ معتادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں نہ ہوں حنفیہ اور امام احمد کے راجح قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہا جائے گا اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمان حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر معتادہ و غیر میزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز، اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متخیرہ، متخیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اقل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثریت حیض۔ غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا ائمہ ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثریت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متخیرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متخیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحریر کرے پس اگر اس کی تحریر کسی شئی پر واقع ہو جائے نہ ہوں، اور اگر تحریر میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد ہی رہتا ہے فتی تردد بین حیض و طہر و دخول فی الحیض متوضاً نکل صلوٰۃ و متی ترددت بین حیض و طہر و دخول فی الطہر تغتسل نکل صلوٰۃ، یعنی جب عورت کو حیض و استحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

۱۔ حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زر قانی فرماتے ہیں اصح عند المالکیہ والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہو جائے اور ابن قدامہ نے معنی میں حنا بلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت، بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دو مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طریق کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتبہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانہ حیض میں داخل ہو رہی ہوں تو اس کا حکم و ضرور لکل صلوة ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانہ طہر میں داخل ہو رہی ہوں از یہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل صلوة کرے۔

استحاضہ کے اقسام و احکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ حنفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمیز کا اعتبار نہیں اور جو عورت صرف معتادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو میزہ و معتادہ دونوں ہو اس میں امام احمد ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعی و امام مالک ایک طرف ہیں، گویا حنابلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الحنفیہ ہیں اور امام مالک کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استظہار، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض النواع مستحیرہ میں حنفیہ کے یہاں بھی غسل لکل صلوة ہے۔

حکم استحاضہ اور اقل مدت حیض و اکثر میں اختلاف | جانتا چاہئے کہ استحاضہ کا حکم ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ پورے ماہ میں صرف ایک بار غسل کرے

عند انقطاع الحيض یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعیہ کے یہاں الوان اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور ہمارے یہاں صرف ایام سے، اور اس کے بعد پھر پورے ماہ میں غسل نہیں بلکہ ضرور ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبہ اور حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک لوقت کل صلوة (حضرت شیخ ادجز میں لکھتے ہیں بعض شراح کو وہم ہوا انہوں نے اس مسئلہ میں امام احمد کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالک کے نزدیک ضرور مطلقاً واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ نواقض و ضرور کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جانتا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت و اکثر مدت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت عشرۃ ایام، امام شافعی و امام احمد کے نزدیک اقل حیض یوم و لیلة اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ دن ہے، اور امام مالک کے نزدیک لا حد لاقلة اور اکثر مدت ستر یا اٹھارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذی نے ائمہ ثلاثہ میںوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے اقلہ یوم و لیلة و اکثرہ خمسۃ عشر یوما۔

احناف کے نزدیک عدم اعتبار تمیز کا منشا | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حنفیہ نے الوان دم کو معیار نہیں

ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمیز کے بارے میں جو روایات مرتجح ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ مستکلم فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ مرتجح نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت مرتجح ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایت عائشہ آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں اذا کان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف یہ حدیث ابوداؤد اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الفیض السامی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

مرتب نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیحہ کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة واذا ادبرت فاغتسلى جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال و ادبار کی روایات تمیز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں مرتب نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر روایات صحیحہ شہیرہ میں موجود ہے لہذا احناف کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں مرتب ہیں ہی اقبال و ادبار کی روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہذا اقبلت و ادبرت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تار کھین اور گذر جائیں اس کے ایام و تار کھین، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایت ضعیف ہے دوسرے روایت و عقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلاف بسا اوقات اختلاف اغذیہ و اختلاف دمازہ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کا مزاج حار اور کسی کا بارداور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہذا ان کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔

ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھتے کہ مصنف نے استحاضہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے یہ عادت اور عہدہ بالایام پر ہے اور تمیز کے بارے میں ترجمہ الباب اس کے بعد آ رہا ہے جس کو مصنف نے اقبال حیض و ادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنف نے تقریباً آٹھ درجہ ریشیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنف نے ام سلمہ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کیا ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے مالک ہیں اور دوسری میں لیث اور تیسری میں عبید اللہ اور چوتھی میں قحط بن جویریہ، اس کے بعد مصنف نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بجائے ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت کو حضور کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضور سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے استحاضہ میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائضہ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گذر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرآة کی تعیین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرآة کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں قال ابو داؤد وسعی المرأة التي كانت استحيضت حماد بن زيد عن (ایوب الخ۔

فاسد کا۔ جانتا چاہئے کہ امام ترمذی اور امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریق الوب ہے اس عورت کی تعیین فاطمہ بنت ابی حبیش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ بعد تادمہ تھیں اسی لئے ان کو ردالی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقی کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے علاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کے زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں ردالی العادۃ کا (کذانی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقی حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو مرجوح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا میزہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے گا۔

۶۔ حدثنا قتيب بن سعيد - قوله عن عائشة انها قالت ان ام حبيبة سألت الخ اس سے پہلی روایت جس کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں مخرج ہے۔

موطا کی روایت میں ایک ہم اور اس کی تحقیق | اور یہ جو ابو داؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے۔ یہی صحیح ہے بخلاف موطا امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسرے تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن ابن عوف جو خود موطا کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں، چنانچہ شرح موطا نے موطا کی اس روایت کو وہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شرح موطا نے موطا کی روایت کو وہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بنات جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ موطا کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش تو ام المومنین ہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زینب بنت جحش

آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استفاضہ کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں ردالی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہ اسی کی ایک مثال ہوئی۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جو ام المومنین ہیں وہ بنت جحش نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں،
 قولہ قالت عائشہ فرأیت من کنتھا ملان دما یعنی ام حبیبہ بڑے برتن میں پانی بھر کر علاجا اس میں بیٹھا کرتی تھیں
 چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لبریز ہے، آگے اس روایت
 میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرة بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام عادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں
 اس کے بعد ظاہر ہے، اس حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمہ الباب بھی عبرة بالایام ہی
 کے بارے میں ہے۔

قال ابو داؤد ورواہ قتیبہ بن اضعاف حدیث جعفر بن ربیعۃ فی اغنیھا الخ۔ اس جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں
 کہ مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اشار میں
 ذکر کیا آخر میں گو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اشار اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنف دراصل یہ کہنا چاہ
 رہے ہیں کہ اوپر سند میں جو جعفر مذکور ہیں ان سے مراد جعفر بن ربیعہ ہیں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاد
 قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربیعہ کی احادیث کے اشار میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربیعہ ہیں
 ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعیین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ یقیناً تبیین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے
 بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انہوں نے باب افعال کا مصدر بمعنی تضعیف قرار دیا اور حاصن معنی یہ بیان کئے کہ مصنف
 کہتے ہیں میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربیعہ کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف
 ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؛ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں
 رائج ہے جس کو وہ اشار اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا یوسف بن موسیٰ - قولہ حدثتني فاطمة بنت ابی جیش انھا اموت (امماء) عروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے
 فاطمہ نے بیان کیا کہ انہوں نے حضرت اسماءؓ سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی
 ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماءؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت
 کرو، جانتا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی زہری ہیں اور ان کی یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی
 مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرة بالایام کا حکم فرمایا۔

مصنف کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق | قال ابو داؤد ورواہ قتادہ عن عروۃ الخ ذواہ کی ضمیر

منصوب کا مریح یہاں عبارت میں ملاحظہ تو کریں مذکور نہیں ہے
 پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے مایدل علی الترجمہ کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمہ الباب پر دال ہو۔ لہذا یہاں اس ضمیر کا مرجع وہ حدیث مستفاضہ ہوگی جو ترجمہ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلق میں مصنف نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آ رہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گزری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابو داؤد وزاد ابن عیینہ فی حدیث الزہری عن عمرو عن عائشة قالت ان ام حبیبہ کانت تستأخذہ
یہ مقام مشکل اور من خزال الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا مقابل ہو رہا ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گزری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔ جانا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنف کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی، ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنف نے یہاں ذکر کر دیا ہے۔

اور دوسرے اوزاعی سے جس کو مصنف آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنف اس باب میں فرماتے ہیں قال ابو داؤد
زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث عن الزہری عن عمرو وعمرۃ عن عائشة قالت استحضت ام حبیبہ بنت جحش
فامرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحيضة فادعی الصلوة فادعی ادبرت فاغتسلی وصلی مصنف کے بیان کے مطابق اوزاعی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال و ادبار کو ذکر کر دیا، اور یہ پہلے آ ہی چکا کہ اقبال ادبار محدثین کے یہاں تیسرے پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کر دیا، دوسری غلطی اوزاعی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال و ادبار

لہ غرض المصنف ان الروایۃ الصحیحۃ من روایات الزہری الی فی قصۃ ام حبیبہ لیس فیہا ذکر الایام ومن ذکر ہا فیہ فقد وہم، نعم
ذکر الایام فی حدیث الزہری الذی ہو فی قصۃ فاطمہ صحیح کما تقدم فی روایۃ سہیل عن الزہری، والصحیح من روایۃ الزہری فی قصۃ
ام حبیبہ ما سأتی عند المصنف فی الباب الآتی.

واما روایۃ قتادہ (مقابل الزہری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیہا ذکر الایام فلیس الغرض نفی ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ رأساً بل فی روایۃ الزہری فی
قصتها، والله سبحانه وتعالى اعلم، علی هذا الغرض لا یرد شیء من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشرح، فکلام المصنف مضبوط محفوظ من الوهم او الخط ان شاء اللہ تعالیٰ

کو ذکر کیا گیا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ معادہ ہوئیں جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا، اور اوزاعی کی روایت کے مطابق علی اصطلاح المحمّشین ان کو ممیزہ قرار دیا گیا۔

اصحح من روایۃ الزہری فی قصۃ ام حبیبہ عند المصنف | اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنف کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اس

روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان ہذہ لیست بالحمیضۃ و لکن ہذا عرق ناغتلی و صلی اللہ علیہ وسلم اس میں ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال و ادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدثنا ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی۔ یہ اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جانتا چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں تو صرف اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکتی قدس ما کانت تمسک حیفتک بھی وارد ہے

قال ابرو اوڈ ہذا و ہر من ابن عیینہ لیس ہذا فی حدیث الحفاظ عن الزہری اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اوپر آچکی ہے۔

قولہ الاما ذکر سہیل بن ابی صالح مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو اوپر متن میں مذکور ہے، شرح کو جن میں حضرت اقدس سہارنپوری اور صاحب منہل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی عیش کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے، اور دوسرا اشکال شرح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل بن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب ہے؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

لہ حضرت نے تو بذر میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب منہل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انہوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہر حال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گور صحیح ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر محض لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شرح فرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، وکثر اول للاخر، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف یہی تو کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت جوام حبیبہ کے بارے میں ہے انہیں ذکر ایام غلط ہے، ہاں زہری کی وہ روایت جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو فاطمہ کے قصہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح ہے، مصنف کی بات بالکل واضح ہے، بجز اللہ اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحب منہل نے اس اشکال ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنف کی جو غرض بیان کی ہے احقر کو اس سے اتفاق نہیں۔

تیر حضرت نے بزل میں مصنف کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنف حصر کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اس زیادتی کو صرف ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنف کا یہ دعویٰ تفرّد صحیح نہیں بلکہ اس زیادتی کو اوزاعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنف نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فسوق بن العیین کا اعتراف خود حضرت نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آ رہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی فلجان کی بات نہیں رہی قولہ وقد روی الحمیدی هذا الحدیث عن ابن عیینہ لم یذکر فیہ تعدد الصلوة ایاماً اقراشہا مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرما رہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ دروت قمیر بنت عمرو الخ۔ وقال عبد الرحمن بن القاسم الخ۔ وروی ابو بشر جعفر بن ابی وحشیہ الخ

وروی شریک عن ابی الیقظان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المستحاضة تدع الصلوة ایاماً اقراشہا الخ وروی العلاء بن المسیب الخ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں مستحاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ مصنف کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

کہ آپ کو یاد ہو گا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام بیہقی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی سفینہ ممیزہ ہیں نہ کہ معتادہ (البتہ ام حبیبہ معتادہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معتادہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام بیہقی یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ سہیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابوداؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہل ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معتادہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام بیہقی نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق بیہقی کی ہو وہی مصنف کی بھی ہو، ۱۲۔

کہ مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن بیہقی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بزل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی سفینہ کے قصہ میں ہے لیکن مصنف علام بجائے خود امام اور حجت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے سلسلہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستحاضہ کے لئے ایام عادت کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔

قولہ وروی سعید بن جبیر انہما یہاں سے مصنف نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے تابعین حسن بصری، سعید بن السیب، عطار، کحول، ابراہیم نخعی، سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عبرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

کیا امہات المؤمنین سے کوئی مستحاضہ تھیں؟ | مصنف نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں ایک روایت میں آیا ہے ان سوۃ استعیضت

یہ سوۃ بنت زعمام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازواج مطہرات مستحاضہ ہوتی ہیں اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزی نے امہات المؤمنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے، حضرت شیخ ابو جزیں لکھتے ہیں کہ ابن الجوزی نے جو ازواج مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایات صحیحہ سے غفلت ہے، جس کی حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تصریح کی ہے، آپ کی ازواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے، خود مصنف نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہ اس کو ذکر کیا ہے، لیکن حضرت زینب کے استحاضہ والی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے، بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں، دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے، اور حضرت شیخ نے ادجز میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن العربی، علامہ سیوطی اور ابن رسلان شارح ابوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبدالبر اس کے ثبوت کے قائل ہیں، بلافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المؤمنین کو بھی کبھی کبھی آتا تھا فابنہا کا جاننا چاہئے کہ بنات جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایات حدیث میں ذکر آتا ہے، ام حبیبہ، حمزہ، زینب، علامہ سیوطی، فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بنات جحش کلہن استحضن، اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا استحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا استحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا استحاضہ ہونا متفق علیہ ہے، چنانچہ آگے روایت میں آ رہا ہے انہا استعیضت سبع سنین۔

باب من قال اذا قبلت الحيضة تدع الصلوة

یہاں پر اختلاف نسخہ ہے، بذل الجہود کے نسخہ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آ رہا ہے، اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدیثنا احمد بن یونس الخاور حدیثنا القعنبنی الخ ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، بذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہو جائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال وادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے!

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمیز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمہ سابقہ عادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمیز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال وادبار والی روایات کو تمیز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنف کی مراد اس ترجمہ ثانیہ سے صرف تمیز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنف نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱- حدیثنا احمد بن یونس - قوله هشام بن عروة عن عروة عن عائشة قالت ان فاطمة بنت ابي حبيش الخ حضرت عائشة کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال وادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہوتا ہے، لہذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام بیہقی وترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲- حدیثنا القعنبنی - قوله فاذا ذهب قدسها الخ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کر دے اور جب اس کی مقدار گزر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لون دم پر محمول کرتے ہیں اور حنفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جا رہا ہے فاذا ذهب قدسها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبال حیض باعتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبار الوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے، سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ اشیح فی الادجز۔

۳- حدیثنا ابن ابی عقیل و محمد بن سلمة المصوبان، زہری کی وہ روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو عند المصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذه ليست بالحیضة ولكن هذا عرق فاغتسله و صلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال وادبار خوب سمجھ لیجئے۔

ابن ابی عقیل راوی کی تحقیق | اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے! وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عقیل مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے بذل میں یہاں پر لکھا

ہے لہذا ذکرہ فی شی من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعة میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں، وہاں پہنچ کر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عقیل المہری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحب سنن نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیہ بڈل میں ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے ان کا نام عبدالغنی ابن رفاع لکھا ہے اور لکھا ہے روکی عن الطحاوی میں لہتا ہوں کہ ابن رسلان نے جو تعین کی ہے وہ بھی مختل ہے اس لئے کہ عبدالغنی بھی امام ابوداؤد کے ساتھ ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عقیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبدالغنی بن رفاع کے نام پر ابوداؤد کا رمز بڑایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب الحدود کے باب الرجم میں عبدالغنی بن رفاع سے ایک روایت آ رہی ہے جو دیکھنا چاہیے دیکھ لے۔

قال ابوداؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث الخ اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں خامی تفصیل سے گذر چکا، قال ابوداؤد وانما هذا اللفظ حدیث هشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال دادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، ہاں! یہ زیادتی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیب کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قصہ فاطمہ اس باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتداء حدیثنا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد وزاد ابن عیینہ فیہ ایضا کا مطلب یہ ہے کہ جن طرح اوزاعی نے اس حدیث میں وہما ایک زیادتی ذکر کر دی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیسا کہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قولہ وحدیث محمد بن عمرو عن الزہری فیہ شیء یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث وہی ہے جو اس کے بعد متصلاً آ رہی ہے، مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اس کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میرا یہ ہے اذ کان دم الجبۃ فان دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال دادبار کو ذکر کیا اور محمد شین کے نزدیک اقبال دادبار تمیز اور لون پر محمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر صراحتاً ہے۔

۵۔ قال ابوداؤد قال ابن المشی ثنا ابن ابی عدی من کتابہ هكذا شر ثابہ بعد حفظ الخ او پر سند میں ابن المشی کہ اسناد ابن ابی عدی ہیں، ابن المشی یہ کہہ رہے ہیں کہ میرے استاد ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انہوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کر دیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عسرة ابن الزبیر روایت کر رہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہ اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

الکلام علی قولہ فان دم اسود یعرف | جانتا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبار لون کے بارے میں صریح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند

میں اختلاف واضطراب مصنف نے خود ہی بیان کر دیا۔ چنانچہ شوکانی کہتے ہیں وقد ضعف الحدیث ابو داؤد اور امام نسائی نے بھی اس پر کلام کیا ہے وہ یہ کہ فائدہ دم اسود کو ابن ابی عدی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا بعد از حدیث احمد منہم ما ذکرہ ابن ابی عدی اور امام طحاوی نے مشکل الآثار میں فرمایا انه مدرج اسی طرح حضرت شیخ ابو حنیفہ میں لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ علامہ ابوالولید الباجی نے اس کا اقرار کیا ہے اور شوکانی لکھتے ہیں کہ امام ابو حاتم رازی نے اسکو منکر قرار دیا اور صاحب الجوزہ النقی کہتے ہیں کہ ابن ابی حاتم کی کتاب العلل میں ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا، فقال منکر اور ابن القطان فرماتے ہیں، عندی منقطع۔ اسکے بعد مصنف نے بہت سی روایات تعلقاً ذکر کی ہیں، بعض سے عبرة بالایام معلوم ہوتا ہے اور بعض سے تمیز اور بعض سے استنبہار۔

قال ابو داؤد وروی یونس عن الحسن الخ اس تعلق میں استنبہار مذکور ہے، حسن بصری انقطاع حیض کے بعد ایک یا دو دن استنبہار کے قائل ہیں یہ ہمارے یہاں پہلے بالتفصیل گذر چکا کہ امام مالک بھی استنبہار کے قائل ہیں وقال النبی عن قتادہ — قال النبی فجعلت انقص حتی بلغت یومین الخ قتادہ چونکہ تمہی کے استاذ ہیں اور وہ پانچ دن تک استنبہار کے قائل تھے، تمہی کہتے ہیں کہ میں ان سے استنبہار کے ایام میں کمی کا سوال کرتا رہا یہاں تک کہ وہ پانچ سے نیچے اتر کر دو پر آگئے اور کہا کہ دو دن تو استنبہار کے لئے ضروری ہیں۔

۶ - حدثنا زہیر بن حرب — قوله عن حمزة بنت جحش قالت کنت استحاض حیضتہ کثیرة شدید الخ ایس اختلاف ہے کہ حمزہ بنت جحش اور ام حبیبہ دونوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ صحیح۔ یہی ہے کہ الگ الگ ہیں۔
قوله فقال انعت لك الكرسف، کرسف قطن کو کہتے ہیں جو رطوبت کو جذب کر لیتی ہے اور خصوصاً جبکہ کہنے ہو جس کو روڑ کہتے ہیں، قال فتلجعی یعنی آپ نے فرمایا کہ وضع کرسف کے بعد اس مقام کو ایک دوسری پٹی سے اس طرح باندھ لو جس طرح جانور کے منہ کو لگام سے باندھ دیتے ہیں، لجام معرب ہے لگام کا، اس پر حمزہ نے کہا هو اکثر من ذلك آپ نے فرمایا پھر ایک اور کپڑے کا اضافہ کر لو، انہوں نے کہا انما اشج شجا جزیر نیست کہ میں بہرہی ہوں بہنا، مبالغة کہتی ہیں کہ میری ساری جان کا خون بن گیا اور گویا میں خود بہرہی ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا سامرک بامرین یعنی میں تمکو دو باتوں کا حکم کرتا ہوں اس میں سے جس کو بھی اختیار کر دوگی کافی ہوگا۔

قوله انما هذه ركضة من ركضات الشيطان، ركضة بمعنی ایڑ مارنا، اس میں دونوں احتمال ہیں، حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے جیسے حدیث میں آتا ہے کہ بچہ کی پیدائش کے بعد شیطان اس کو مس کرتا ہے یعنی چونکا مارتا ہے

لہ ذکر بذا الاختلاف فی البذل تحت حدیث فرأیت مرکنہا ملائک دنا۔

جس سے وہ چلاتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد دوسو ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم و صلوٰۃ سے مانع نہیں۔

قوله فتعيسى ستة ايام اوسبعة ايام یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ معتادہ تھیں جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن ہے یا سات دن، گویا یہ مستحاضہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحری کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحری واقع ہو جائے اس کو اختیار کر لے، اور خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کرے گی اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قال ابن رسلان) حضرت شیخ ہاشم بزل میں لکھتے ہیں کہ بہت سی کی رائے بھی وہی ہے جو خطابی کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اوشک راو کی ہے۔

قوله فی علم اللہ یعنی میں تجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم اللہ بمعنی حکم اللہ یعنی جو بات میں تجھے بتا رہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سو وہ اللہ ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (کذا فی العون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ما قبل میں جو چھ یا سات دن کی تحری کا حکم دیا گیا تھا یہ اس سے متعلق ہے، اور علم اللہ کنا یہ ہے "ما ہوا الصواب الموافقة للواقع" سے اسلئے کہ جو بات اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحری کر لے ما ہوا الصواب کی یعنی صحیح اندازہ لگانے چھ یا سات جو نسا بھی ہو۔

قوله فان قویت علی ان تو تحری الخ یہاں سے امر ثانی کا بیان ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھکو دو باتوں کا حکم کروں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحری کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کر دے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا۔

قوله وهذا اعجب الامرین الی کے مطالب | اعجب الامرین الی امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرما رہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دو لوگوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اسم تفضیل کا صیغہ ہے جمع بین الصلوٰتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جا رہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں ملا علی قاری، حضرت سہارنپوری اور ای طرح کوکب میں حضرت گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ ہے جسکا ذکر گو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے۔ کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب بمعنی اسہل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ وہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے یعنی تکرر کے بعد پورے ماہ میں ہر ایک بار غسل کرنا، اور اس صورت میں آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے ہمینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوٰتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخ نے حاشیہ کو کب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ نے بھی پسند فرمایا تھا، اور اس مطلب کی تحمیں کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامرین کا جو مطلب حاشیہ کو کب میں لکھا ہے، میں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے، بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جانتا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب غون المعبود نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن انھوں نے اعجب ہونے کی لم دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والا جر علی قدر المشقة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس علت کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کا مقابلہ غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابو داؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اگلا باب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جمیعا، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیث حسنہ مراد ہے جو یہاں چل رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامرین الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرما رہے ہیں جمع بین الصلوٰتین بغسل لاجل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اولیٰ ہے نسبت جمع بین الصلوٰتین لاجل السفر کے، مشکوٰۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملا علی قاری نے اس کو خلاف ظاہر قرار دیا ہے۔

باب ما روى ان المستحاضة تغتسل لكل صلوٰۃ

مرقاۃ میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ جیسے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیر ہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱۔ حدثنا ابن ابی عقیل۔ قولہ قالت عائشة فکانت تغتسل فی مرقن یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدن پر ضرور بہاتی ہوتی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا علاجا تھا۔

۵۔ حدثنا ہناد بن السری۔ قولہ فامروہا بالغسل لکل صلوة جاتا چاہئے کہ یہ ترجمہ الباب غسل لکل صلوة پر ہے، اس باب میں مصنف نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لکل صلوة مطلقاً مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوة یعنی وہ اپنے طور پر غسل لکل صلوة کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار زہری پر ہے، اور زہری سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمر بن الحارث تھے، دوسری حدیث میں یونس تھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اسی باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لکل صلوة مرفوعاً مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لکل صلوة کے قائل نہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لکل صلوة کے جوابات اور اس میں مصنف کی رائے

لیکن ایک روایت اس باب میں جو بطریق ابن اسحق عن الزہری ہے اس میں البتہ غسل لکل صلوة مرفوعاً مذکور ہے، لہذا اس روایت کو مسلک جمہور کے خلاف کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر روایات نے غسل لکل صلوة کو مرفوعاً ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحق کے طریق میں ہے اور وہ متکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یہ استحب یا علاج پر محمول ہے، اور امام طحاوی کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنف کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لکل صلوة مرفوعاً ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنف اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابو داؤد ورواہ ابو الولید الطیالسی، ولو اسعد منہ، یہ ابن اسحق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ابن اسحق کی روایت بلکہ اب کی بلکہ روایات تو ام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری آیات پر ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنف خود

کہ مصنف کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کی غرض طریق ابن اسحق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لکل صلوة کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ ہذا ما غدی۔

فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابو الولید الطیالسی سے نہیں سنی، لہذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابو داؤد ورواه عبد الصمد..... وهذا وهو من عبد الصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ابھی جو روایت تائیداً پیش کی تھی اس کو سلیمان سے روایت کرنے والے ابو الولید تھے اس میں تو بیشک غسل لکل صلوٰۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو سلیمان سے عبد الصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انہوں نے بجائے غسل لکل صلوٰۃ کے وضو لکل صلوٰۃ ذکر کیا اس سے مصنف کی تائید ختم ہو گئی اس لئے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبد الصمد کی روایت دہم ہے اور ابو الولید کی روایت صحیح ہے، لیکن بہت سی کہتے ہیں جیسا کہ بذل میں ہے ابو الولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابو داؤد في حديث ابن عقيل الامران جميعا مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل لکل صلوٰۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گزر چکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنف کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیث حسنہ ہے جس میں سائرین بامؤمن مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث حسنہ میں تو صرف جمع بین الصلوٰتین بغسل مذکور ہے غسل لکل صلوٰۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنف کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم ملاحظہ نہ لود ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) باب من قال تجمع بين الصلوتين وتغتسل لهما غسلاً

۱۔ حدثنا عبد الله بن معاذ — قوله استحيضت امرأة — یہ سہلہ بنت سہیل بھی ہو سکتی ہیں جن کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے اور حسنہ بنت جحش بھی، بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمایا۔

جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیش نظر توجیہ

جانتا چاہئے کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کرنے میں جمہور کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیسا کہ سفر میں احناف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں، اب اگر ہم اس کو جمع صوری پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

لے بایں طور کہ آخر وقت ظہر میں غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھ لے اور پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے، اب ظاہر ہے جس طرح خردیج وقت سے معذور کی وضو ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقص و حضور بخروج الوقت کا اشکال وارد ہوگا اسلئے کہ خروج وقت سے معذور کی طہارت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے عام معذورین کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت ایک حق میں ناقص ہے لیکن اس حدیث کی رد سے مستحاضہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے (یعنی گو ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح نہ کی ہو) دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے انشاء اللہ مسلک احناف سے اعراض ہٹ جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا وتوضأ فیما بین ذلك۔ اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضو کر کے عصر کی نماز پڑھے اسی طرح آخر وقت، مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھے، پھر دخول وقت عشاء کے بعد وضو کر کے عشاء کی نماز پڑھے اس لفظ وتوضأ فیما بین ذلك کی شرح حضرت نے بذل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ معذور کی وضو خروج وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ وتوضأ فیما بین ذلك ای لاحداث آخر غیر الاستحاضة یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیلئے ایک غسل کافی ہو گیا، اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کریں لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور حدث پایا جائے تو اس کے لئے وضو کرنا ہوگا، چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقص ہی نہیں رہے نہ وقت کے اندر نہ بعد میں، اور شافعیہ چونکہ جمع بین الصلوئین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروج وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہذا وہ اپنے مسلک کے پیش نظر وتوضأ فیما بین ذلك کے معنی یہ لیتے ہیں ای لغرض آخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہو گیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض قضاء نماز پڑھنی ہو تو اس کے لئے وضو کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضو لکل صلوۃ واجب ہے۔

مشکل اول و ثانی سے متعلق مولانا | حضرت مولانا الزرشاہ صاحب کی یہاں ایک جگہ رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ مختلف روایات حدیثیہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مثل اول تک خالص وقت ظہر ہے اور مثل ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے، اور مثل اول و ثانی کا درمیانی وقت معذورین جیسے مستحاضہ و مسافر کے حق میں دونوں کام آسکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذورین کے حق میں مشترک بین الظہر و العصر قرار دیا جائے، اور علی ہذا القیاس، آخر وقت مغرب اور اول وقت عشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفق ابھی جو جہد کے نزدیک تو اس کا وقت ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا، اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

لہ لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مراد ہونے کی صورت میں حنفیہ پر وارد ہونے والے اشکال کے لئے یہ حدیث رافع ہوگی قائل۔

قوله فقلت لعبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا احد، ثلث الا عن النبي صلى الله عليه وسلم۔
یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بادل کے نسخے میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استثناء کے اس طرح ہے
لا احد ثلث عن النبي صلى الله عليه وسلم بشي، اور بادل ہی کا نسخہ اقرب الی القياس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت
میں بشي، آ رہا ہے، الا کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا، بہر حال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا فَبَيِّنَتْ
اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس عورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ
عبد الرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انہوں نے یہ جواب دیا، الا کی صورت
میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف
سے تھا، اور بغیر الا کے جیسا کہ دوسرے نسخے میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نسبت
مراحتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تصریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب
خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے مزید نسبت تلافی احتیاط ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہو سکتا ہے جس کو
حضرت نے بادل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی
کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی لفظی ملکر
اثبات ہو گیا۔

۳۔ حدیثنا ذهب بن بقیہ۔۔۔ قوله ان فاطمة بنت ابی حنیس، استحيضت كذا وكذا بزل میں كذا وكذا کی تعیین
سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انہوں نے مزید براں یہ لکھا ہے کما تقدم لیکن اس
پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ
میں ہے اور ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں اسکی تفسیر شہر کے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ علماء کی
کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کہتی ہے، احيض الشهر والشهرين، کہ مجھے دو دو مہینے تک استحاضہ آتا رہتا تھا۔

حدیث کی تشریح میں متعدد قول | قوله لتجلس فی موکن فاذا رأیت صفرة فوق السماء اس جملہ کی شرح
نے مختلف شرحیں کی ہیں، بادل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو
پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم علاجا تھا تاکہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہو جائے
جب اس کو اسیں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہو جائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تو اب چونکہ طبیعت کو اسیں بیٹھنے
سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک، ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نجاست دم کو
نازل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کر کے ظہر و عصر کی نماز پڑھ لے اور صاحب منہل و صاحب عون المعبود نے اس

کو معرفت لون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت ممیزہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر لون حیض دکھائی دیتا ہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمان زمان حیض ہے اور جب اس لون میں تغیر آجائے اور بجائے حمرۃ کے صفرة پیدا ہو جائے جو کہ لون استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کر کے نمازیں شروع کر دے۔ اور اس جملہ کے تیسرے معنی وہ ہیں جو مرقاة میں ملا علی قاریؒ نے لکھے ہیں کہ اس سے مقصود معرفت وقت ہے اور صفرة سے مراد صفرة شمس ہے نہ کہ صفرة دم اسلئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جوں ہی غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہو جائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل کرے، فی اللعجب ایک جملہ کے کتنے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراح حدیث کو جزاء خیر عطا فرمائے کہ ان حضرات نے خدمت حدیث اور شرح حدیث کا حق ادا کر دیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ طَهْرٍ إِلَى طَهْرٍ

(۱۱۱)

یعنی ایک ہی غسل جو ابتداءً طہر میں کہا گیا وہ اتنا طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے جتنے ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعدد غسل کے تھے۔

مصنفؒ نے پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا باب باندھا جس کے خود مصنفؒ قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوٰتین بغسل کا باب ہے

جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جسکے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آپکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد حنفیہ حنابلہ کے یہاں لوقت کل صلوٰۃ و ضرور واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں لکل صلوٰۃ۔

جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ غسل مرتبہ ثم الوضوء لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنفؒ تو امام فہم ہیں ان کے پیش نظر تو صرف تحقیق روایات ہے۔

جانتا چاہئے کہ غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل مرفوعاً صحیحین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے امام بخاریؒ نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف

غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے

ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حیثم کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو مجمع علیہ ہے اور امام مسلم نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انہوں نے دو طریقوں سے ذکر کیا ہے دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انہوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صرف ایک بار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فكانت تغتسل عند كل صلوة یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ صحیحین میں مستحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعاً نہیں ہے، اس سے ائمہ اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے بھی تیرہ فرماتے ہیں واما الاحادیث الواردة في سنن ابی داؤد و البيهقي وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم امرها بالغسل (لكل صلوة) فليس فيها شئ ثابت وقد بين البيهقي ومن قبله ضعفها۔

یہ امام نوویؒ لکھتے ہیں جمہور علماء سلفاً و خلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک مستحاضہ پر صرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمر، ابن الزبیر و عطار بن ابی رباح سے مروی ہے کہ غسل نکل صلوة واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن المہزیب و حسن بصری کے نزدیک روزانہ ایک مرتبہ ظہر کے وقت، اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں غسل مرتباً واحدہ اور غسل نکل صلوة۔

۱۔ حدیثنا محمد بن جعفر۔ قولہ عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ جدہ کی کا نام عبداللہ بن زید الخلیفی ہے یہ حدیث لائتہ یعنی نانا میں ویسے ان کے نام میں اختلاف ہے حافظ کے نزدیک راجح قول یہی ہے، اس حدیث میں غسل مرتباً مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقظان راوی مشکلم فیہ ہے یہ روایت تعلیقاً اسی سند سے ابواب استحاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گذر چکی۔

۲۔ حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ۔ قولہ عن الاعمش عن سبیب عن عروۃ یہ وہی روایت ہے جس کا حوالہ منفق نے باب الوضوء من القبلة میں دیا تھا، وہاں مصنفؒ یحییٰ بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث شبہ لائتہ ہے اس کی وجہ وہاں یہ گذر چکی کہ یہ عروۃ بن الزبیر نہیں بلکہ عروۃ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں اس عروۃ کی تفصیلی بحث وہاں گذر چکی، مگر یہاں حضرت نے بذل میں ان کو عروۃ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب منہل نے اس میں اختلاف اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳۔ حدیثنا احمد بن سنان۔ قولہ عن ام کلثوم عن عائشہ فی المستحاضة تغتسل مرتباً واحدہ عائشہ کی یہ روایت موقوفہ ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہؓ ہی کی ہے اس کو نقل کرنے والی امراة مسروقہ ہے جس کا نام قیر ہے لیکن وہ حدیث مرفوعہ ہے، مضمون دونوں کا ایک ہی ہے غسل مرتباً واحدہ

ثم الوضوء لكل صلوة. یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہو گئیں، اس حدیث جعدی، اس حدیث عروہ عن عائشہ مرفوعاً
اس حدیث ام کلثوم عن عائشہ موقوفاً اس حدیث قیس عن عائشہ مرفوعاً۔

مصنف کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف | قال ابو داؤد و حدیث عدی بن ثابت هذا،
والاعمش عن حبیب، وایوب ابی العلاء کلہما

ضعیفۃ لاتصح اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں ایوب مذکور ہیں لہذا حدیث ایوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں
گویا مصنف نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم ناقد کر دیا۔

ردل علی ضعف حدیث الاعمش عن حبیب یہاں سے مصنف اپنے دعویٰ تضعیف کو مؤبرہن کرنا چاہتے ہیں لیکن
پہلے بجائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث
اول کا ضعف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا بخلاف اس دوسری حدیث کے، مصنف نے اسکے ضعف کی دو دلیلیں پیش
کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، دیکھ اس کو ان سے مرفوعاً نقل
کرتے ہیں اور حفص بن غریب اور اسباط یہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں زفعا و ثقفا اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب
فہین ہے۔

قال ابو داؤد و رواہ ابن داؤد عن الاعمش مرفوعاً اولاً یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا
کہ اس روایت کو مرفوعاً صرف و کعب روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں
میں تعدد ہے، معترض کہتا ہے مرفوعاً نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک دیکھ دوسرے ابن داؤد حضرت نے لکھا ہے ابن داؤد
کی روایت دارقطنی میں ہے) مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعاً نقل
کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جز یعنی غسل مرۃ کو اور حدیث کا بجز ثانی یعنی وضوء لکل صلوة جو دراصل ہمارا مسلح نظر
ہے اس کو انہوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعاً نہ موقوفاً، لہذا ابن داؤد کی روایت کا ان لم یکن ہوئی۔

حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل | ردل علی ضعف حدیث حبیب هذا ان رواۃ الزہری
عن عروہ عن عائشۃ الخ حدیث حبیب سے مراد وہی

حدیث الاعمش عن حبیب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مصنف اسکی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرما رہے
ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبیب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبیب اور زہری دونوں
اس حدیث کو عروہ سے روایت کرتے ہیں، حبیب نے تو ان سے غسل مرۃ ثم الوضوء لکل صلوة روایت کیا اور زہری نے
ان سے غسل لکل صلوة نقل کیا ہے، اور زہری حبیب سے زیادہ اونچے راوی ہیں، لہذا اب وضوء لکل صلوة والی
روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہو گئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بذل میں خطابی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوة اول تو جمہور فقہاء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے صیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ تخالف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضو لکل صلوة کے بجائے غسل لکل صلوة جو مذکور ہے وہ مرفوعاً نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرآة کی طرف چنانچہ اس میں ہے فكانت تغتسل لکل صلوة یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوة کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ حضرت نے بذل میں اس حدیث عروہ عن عائشہ میں وضو لکل صلوة کا مرفوعاً مروی ہونا حدیث بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظ روایت کے اعتبار سے منصوص اور مرتجح نہیں لیکن حافظ کی رائے یہی ہے کہ یہ مرفوع ہے، اس پر تفصیلی کلام ہم نے فیض السمانی میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

وردی ابوالیقظان عن عدی بن ثابت الخ اب تک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنف نے دو دلیل بیان کیں اب یہاں سے مصنف بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کے ابوالیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جا رہا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی ابن ثابت عن ابیہ عن جدہ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علی، اور یہ اضطراب فی السند علامت ضعف ہے۔

وردی عبد الملک بن مہیرة الخ بظاہر یہاں سے مصنف حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شروع میں امرآة مسروق یعنی قمیر عن عائشہ کی جو روایت گذری وہ مرفوعاً تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قمیر سے شعبی روایت کر رہے ہیں موقوفاً ہے اور اسکی سے حدیث عام کلثوم عن عائشہ کی بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابوالعلاء ہیں جو حدیث داؤد و داؤد کی سند میں مشترک ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متاثر ہوئیں۔

روایۃ داؤد وعاصم عن الشعبي اس سے مصنف مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قمیر جو بطریق شعبی ہے اس میں اکثر رواة نے وضو لکل صلوة کو ذکر کیا اور داؤد وعاصم نے شعبی سے اس حدیث میں بجائے وضو لکل صلوة کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قوله وردی هشام بن عروہ عن ابیہ مصنف چونکہ وضو لکل صلوة کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضو لکل صلوة بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفاً علی عائشہ اور بعض سے موقوفاً علی عروہ۔

وهذه الاحادیث كلها ضعيفة جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب میں کل نو روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوع ہیں، حدیث جد عدی ع عائشہ عن عائشہ حدیث قمیر عن عائشہ، اور چھ روایات موقوفہ ہیں،

عۛ اثرام کلثوم عن عائشہ عۛ اثر علی عۛ اثر عمار عن ابن عباس عۛ اثر قمیر عن عائشہ (اول) جس میں وضو رکھ کر صلوٰۃ ہے۔
 عۛ اثر قمیر عن عائشہ (ثانی) جس میں غسل کل یوم مرتہ ہے عۛ اثر عروہ، مصنف غلام نے شروع میں احادیث مرفوعہ ثلاثہ
 اور اثرام کلثوم چاروں کو ذکر کرنے کے بعد ان پر ضعف کا حکم لگایا تھا اس کے بعد پانچ آثار اور ذکر کئے، اب اخیر میں
 پھر فرمایا ہے، میں ہذا الاحادیث کماضعیفۃ اس میں آپ کو اختیار ہے کہ چاہے تو ہذا الاحادیث سے جملہ روایات
 تسعہ مراد لے لیجئے اور چاہے اخیر کی پانچ روایات، کیونکہ پہلی چار کی تضعیف تو شروع میں کر ہی چکے ہیں، لیکن آگے چل کر
 مصنف نے ان نو روایات میں سے تین کا استثناء کر دیا کہ وہ ضعیف نہیں ہیں عۛ اثر قمیر عن عائشہ اول، عۛ اثر عمار
 عن ابن عباس عۛ اثر عروہ، پھر مصنف فرماتے ہیں والمعروف عن ابن عباس الغسل، لہذا ان تین میں سے پھر ایک
 ساقط ہو گیا۔ اب حکم ضعف سے صرف دو کا استثناء باقی رہا، باقی سب ضعیف ہیں، الحمد للہ اس باب پر کلام پورا ہوا۔

بَابُ عِنْدِي مِنَ اصْعَابِ الْاَبْوَابِ | یہ باب باعتبار عل عبارات کتاب و بیان غرض مصنف کے میرے
 نزدیک مشکل ترین باب ہے، حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بدل میں
 اس باب کے حل کرنے میں کوئی کمی نہیں پھوڑی، فجزائر اللہ تعالیٰ احسن الجزائر۔ بحمد اللہ احقر کو صحیح بکاری کے علاوہ صحاح کی
 سب ہی کتابوں کے پڑھنے کا موقع ملا، میرے خیال میں مجموعی حیثیت سے سنن ابوداؤد ان کتب میں سب سے زیادہ
 اہم اور دقیق ہے۔

بَابُ مَنْ قَالَ تَغْتَسِلُ مِنْ ظَهْرِي ظَهْرًا

(۱۱)

یہ دونوں ظہر ظاہر معجم کے ساتھ ہیں یعنی روزانہ ایک بار ظہر کے وقت غسل کرنا اس باب میں مصنف نے کوئی حدیث
 مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ شروع میں سعید بن المسیب کی ایک روایت ہے اور اس کے بعد بعض صحابہ کے آثار تعلیق ہیں،
 مستحاضہ کے لئے روزانہ بوقت ظہر غسل ہمارے یہاں گذشتہ باب کے شروع میں امام نووی سے گذر چکا ہے کہ یہ
 سعید بن المسیب اور حسن بصری سے منقول ہے۔

قولہ عن الشعبي عن امرأة عن قمیر اور بعض نسخوں میں ہے عن امرأة عن قمیر یہ دوسرا نسخہ تو بالکل غلط
 ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شعبی روایت کرتے ہیں اپنی بیوی سے اور ان کی بیوی قمیر سے حالانکہ شعبی تو براہ راست
 قمیر سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ ابھی قریب میں اس سے پہلے باب میں گذرا، اور پہلا نسخہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ اس
 کا مطلب یہ ہے کہ شعبی کسی عورت سے روایت کرتے ہیں اور وہ قمیر سے، ہاں اس نسخہ کی صحت کی ایک شکل ممکن ہے
 وہ یہ کہ عن قمیر عن امرأة سے بدل قرار دیا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ لفظ یہاں ہونا ہی نہیں چاہئے، صحیح

عن الشعبي عن قنبر ہے یا پھر اس طرح ہو عن الشعبي عن امرأة مسروقة اور یہ امرأة مسروقة قنبر ہی ہیں جیسا کہ باب کے شروع میں گذر چکا۔

ان روایات میں وقت ظہر کی تخصیص بظاہر اس لئے ہے کہ دراصل یہ غسل کا حکم علاجا ہے، برودت پیدا کرنے کیلئے اور ظہر کا وقت چونکہ حرارت کا ہوتا ہے اس لئے وہی زیادہ مناسب ہے۔

قوله وقال مالك اني لاطن الا حضرت امام مالک کی رائے یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی روایت جس میں من ظہر الی ظہر ہے وہ صحیح من ظہر الی ظہر ہے، ایک نقطہ کی زیادتی سے کچھ کا کچھ ہو گیا اس لئے کہ نقطہ والی روایت کا حاصل یہ ہے روزانہ ایک مرتبہ غسل کرے اور حدیث نقطہ والی روایت کا مقتضی یہ ہے کہ پورے ماہ میں صرف ایک مرتبہ غسل کرے، امام مالک کی اس رائے پر امام خطابؒ خوشی میں اچھل پڑے اور کہنے لگے ما احسن ما قال مالك وما أشبهه بما ظننه من ذلك یعنی امام مالک نے کیا ہی اچھی بات کہی اور کیسا صحیح گمان ہے ان کا، لیکن حضرت کو اس رائے سے اتفاق نہیں اس لئے کہ حضرت فرماتے ہیں کہ سعید بن المسیب کا یہ اثر سن داری میں متعدد طرق اور مختلف الفاظ سے مروی ہے ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظہر نہیں بلکہ ظہر ہی ہے (ظاہر منقوٹ کے ساتھ) اس لئے کہ اس کی ایک روایت میں اس طرح ہے تغسل کل یوم عند الصلوة الا ولی اور صلوٰۃ اولی ظہر ہی کو کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب من قال تغتسل کل یوم مرة ولم یقل عند الظهر

مستحاضہ کا روزانہ ایک بار غسل کرنا یہ حضرت علی و ابن عباس سے ایک روایت ہے کما تقدم۔
قوله واتخذت صوفة فيها من اوریت یہ تدبیر و علاج کے طور پر بتلایا جا رہا ہے کہ ایک پھایا روغن زیتون وغیرہ میں تر کر کے مخصوص مقام پر رکھ لے اس لئے کہ یہ پھایا صلابت عروق جو کہ سیلان دم کا سبب ہے اس کو دور کر کے عروق میں نرمی پیدا کرے گا۔

باب من قال تغتسل بین الايام

یعنی مستحاضہ ایک مرتبہ غسل تو عند النقطاع المحیض کرے اور پھر ایک مرتبہ دوبارہ و جو با زمانہ اظہر کے آثار میں کرے یہ قاسم بن محمد کا قول ہے جس میں وہ متفرد ہیں جمہور کے نزدیک صرف ایک بار غسل واجب ہے اس سے زائد مستحب ہے۔

بَابُ مَنْ قَالَ تَوَضَّأَ لِكُلِّ صَلَاةٍ

(۱۷۱)

استحاضہ کے لئے وضو لکل صلوة یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضو کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے مصنف کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت العیضۃ میں گذر چکی ہے

بَابُ مَنْ لَمَّ بِذِكْرِ الْوَضُوءِ الْاِعْتِدَالَ حُدُوثِ

(۱۷۲)

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضو نہیں الایہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱۔ حدیثنا زیاد بن ایوب — قوله فان رأيت شيئاً من ذلك اى من فواقض الوضوء غير الاستحاضة یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے فواقض وضو ہیں، مطلب یہ ہے کہ استحاضہ عند انقطاع الحيض ایک بار غسل کر کے اسی غسل سے نمازیں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جب تک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث تہور کے غلات ہو جاتی ہے لہذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے استحاضہ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضو کرنا عام ہے خواہ لکل صلوة ہو کما عند الشافعیہ، خواہ لو وقت لکل صلوة ہو کما عند الحنفیہ۔

قوله عن ربيعة انه كان لا يرى على المستحاضة وضوءاً ربيعة شيخ مالک اور خود امام مالک دونوں کا مسلک ایک ہی ہے کہ استحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضو کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گو داخل وقت وضو کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضو ضروری ہے، ربيعة اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرت نے قول ربيعة کو اس پر محمول کیا۔ ہے کہ داخل وقت وضو کی حاجت نہیں پھر اسی لئے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نہ علیہ شیخنا ایضاً فی ہامش البذل۔

(۵۱۱) باب فی المرأة ترى الصفرة والكدرة بعد الطهر

یعنی جو عورت صفرة و کدره یہ دو رنگ دیکھے حصول طہر یعنی مدت حیض کے گزر جانے کے بعد، کدرہ سے مراد وہ رنگ ہے جو مشابہ ہو مارمکدر یعنی گدے پالی کے جس میں غبار وغیرہ لمجائے مصنف کا یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔

مسئلہ الباب میں مذاہب علماء اور ان کے دلائل | یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے

کہ عورت صفرة و کدرہ اگر مدت حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمہ الباب میں بھی کر رہے ہیں لہذا یہ ترجمہ مسلک جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدت حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالک کی ایک روایت ہے کہ صفرة و کدرہ مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالک کی مثل جمہور کے ہے، یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ کدرہ حیض ہے بشرطیکہ شروع میں اثر دم (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابو داؤد کی حدیث الباب ہے، ابن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے لیکن بروایت بخاری و نسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ میں "بعد الطهر" مذکور نہیں بس اس طرح ہے کتا لانعد الكدرة والصفرة شيئاً، اسی لئے امام نسائی نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابو داؤد کی روایت میں بعد الطهر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابو داؤد نے ترجمہ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاری نے بھی بخاری شریف میں ترجمہ الباب ابو داؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطهر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہذا ابن حزم کے لئے اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور میرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی تروين الفضة البيضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرة و کدرہ کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدت حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے گا زمانہ حیض پر، لہذا اب حدیث عائشہ و حدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرة و کدرہ حیض ہیں قبل الطهر یعنی زمانہ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطهر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صفرہ و کدرہ کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہو کر اکثر مدت حیض پر آ کر منقطع ہو جائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آ کر منقطع ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہو جائے، حنفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادة استحاضہ ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صفرہ و کدرہ ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادة مطلقاً استحاضہ ہے۔

باب فی المستحاضۃ یغشاها زوجها

(۱۱۱)

وطی مستحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور ابن سیرینؒ نے کراہت منقول ہے۔ مصنف نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ اثر عکرمہ کو ذکر کیا وہ یہ کہ ام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمزہ سے ان کے شوہر، حالت استحاضہ وطی کرتے تھے، ام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمن بن عوف ہیں اور حمزہ بنت جحش کے شوہر طلحہ بن عبید اللہ ہیں، اس سلسلہ میں فعل صحابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت، کے بغیر جرات نہیں کر سکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حائض سے ممانعت بھی وارد ہے، دوسری بات یہ ہے کہ منع کے لئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی یہی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفوائد میں موجود ہیں

باب ما جاء فی وقت النفساء

(۱۱۲)

اقل مدت نفاس میں عند الامم الاربعہ کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ کے یہاں چالیس

۱۔ جمع الفوائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز عدم جواز ہم اسکی عبارت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں (عائشہ) قالت المستحاضۃ لایا تہا زوجہا اللہ رمی (ولہ) بلین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تصوم ولا تمس المصحف انما رخص لہا فی الصلوۃ۔ وقال یزید۔ بجامعہا زوجہا ویکل لہا ما یکل للظاہر (ولہ) عن ابن جبیر وقد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال الصلوۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابوداؤد کے حوالہ سے اسی اثر عکرمہ کو ذکر کیا ہے، ام حبیبہ اور حمزہ کے بارے میں۔

روز ہے اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک ستون یونان اور ایک روایت میں امام شافعی سے سبعون یونان مروی ہے اور امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک وہی لکھا ہے جو حنفیہ اور حنابلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یونان مذکور ہے۔

۱- حدیثنا احمد بن یونس۔ قوله كانت النساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقعد بعد نفاسها اربعين يوماً۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کا فعل کذا فی زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاتفاق حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے کما فی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوعہ ہے وہ اس لئے کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ نفاس حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھے یہ مطلب نہیں کہ بیٹھتی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رکھا جائے تو مضمون حدیث خلاف واقع ہوگا کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں عادت نفاس میں متحد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشوكاني، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن مضمون کے خلاف واقع ہونے کی بات اس احقر کے کچھ سمجھ میں نہیں آرہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفاس زائد سے زائد چالیس روز بیٹھتی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدر مانیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفاس آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھے، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھتی تھی یا ہر نفاس چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دونوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

فائدہ ۱ :- مصنف نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

(فائدہ ثانیہ) مصنف نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے، کما فی لخیص الہمامی خارج الیہ ۱۲

قوله وكنتا نطلي على وجوهنا الورس من الكلف كلف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ ورس، بواہر مشہور گھاس ہے اس کو ہمیں کر نفاس اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی جس سے وہ نشانات

۱۲ اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوعہ مرتبہ بھی ہے عن النسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت للنساء اربعين يوماً الا ان ترمي الطهر قبل ذلك۔

۱۳ یہ تلاطی بھر سے بھی ہو سکتا ہے اور نطلی بشدید الطار باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں قول ابن عمر لان أصبح مطلياً بقطر الیہ کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۲۔ حدثنا الحسن بن یحییٰ — قوله ان سمرة بن جندب یا امر النساء الخ حضرت سمرة بن جندب غالباً اپنے قیاس و اجتہاد سے عورتوں کو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضا کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ کو جب معلوم ہوا تو انہوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضا کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضا نہیں تو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضا بطریق اولیٰ ہوگی اس لئے کہ اس میں حرج زائد ہے، کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زائد کثیر الوقوع ہے تو جب دفع حرج کے لئے وہاں قضا نہیں تو یہاں بطریق اولیٰ ہوگی۔

بَابُ الْاِغْتِسَالِ مِنَ الْحَيْضِ

(۱۱۱)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے، مثلاً فرسہ مشکہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آ رہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ حدثنا معتمد بن عمار والرازی — قوله عن امرأة من بنی غفار الخ کہا گیا ہے ان کا نام لیلیٰ ہے اور یہ ابو ذر غفاریؓ کی بیوی ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کر رہی ہیں غالباً یہ سفر غزوہ خیبر کے لئے تھا جیسا کہ آخر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اپنے حقیقہ رحل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر ردیف بنا لیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچ کر آپ نے نزل فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری، تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکر گئی اور شرمائی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی نظر پڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آ گیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کر لے تاکہ حیض کا خون منتشر نہ ہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیقہ رحل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہو گیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملا لیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملا جاوے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنف نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی ماہ مخلوط ہنسی، ظاہر سے غسل کا جواز جو باب فی الجنب بغسل رأسہ بالغطی میں تفصیل سے گزر چکا۔

قوله قالت فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لجاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجروحین کی مرہم پٹی اور تیمارداری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ ہنسی وغیرت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو روضہ کہتے ہیں، فحی سے مراد یہاں مال غنیمت ہے، ویسے مشہور یہ ہے کہ فحی وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ — قوله عن عائشۃ قالت دخلت اسماء الخ یہ اسماء بنت شکیل ہیں جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت اسماء الخ بلا تعین ہے حافظ کہتے ہیں خطیب نے مہبات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شکیل کے اسماء بنت یزید بن السکن ہے دیلمی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انصار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شکل ہو، حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شکل ان کا لقب ہو اور نام یزید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسماء بنت شکیل ہی ہے یا اسماء بغیر نسب کے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

قوله ثم نأخذ فِرصتها فَنُطَهِّرُهَا یعنی آپ نے فرمایا کہ حالتہ کو چاہئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید نظافت و طہارت حاصل کرے، فِرصۃ کی فارسی تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں روئی یا اون کا قطعہ یعنی پھیلا، یہاں پر اس سے مراد مشک آور پھیلا ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فِرصۃ مُسْتَكْتَةٌ اور بعض روایات میں ہے من مسیح مطلب یہ ہے کہ کسی پھیلا پر مشک لگا کر رائحہ کر یہہ زائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فرج میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فرج کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فرج میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تتبعین بہا آثار الدم آرہا ہے بعض روایات میں فِرصۃ کے بجائے فِرصۃ قاف کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو قِرصۃ قاف اور ضاد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں فِرصۃ، قِرصۃ، قِرصۃ

۳۔ ممکن ہے مصنف کو ان صحابہ کی یہ ادار بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو مفعول حصہ ہے اس میں تو اغتسال حائض ہی مذکور نہیں بلکہ غسل دم حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۲

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

ہم نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں مِنْ مَسْبُكٍ ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر المیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے، اور بعض نے اس کو مسک بفتح المیم پڑھا ہے اور مسک چمڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مسک تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں عسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہذا مطلب یہ ہے کہ چمڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے فَوَسْمَةٌ مَسْبُكَةٌ (وہ پچایہ جس میں مسک کی خوشبو بھائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ مَسْبُكَةٌ ہو اساک بالید سے اس صورت میں معنی ہوں گے وہ پچایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو، لیکن یہ معنی رکیک اور خلاف ظاہر ہیں، امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر المیم زیادہ صحیح ہے، اور عسرت و حاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصاً استعمال طیب کے معاملہ میں۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مسک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا راحہ کر یہہہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مسک کا استعمال فرج میں اسرع الی الحمل ہے اس سے استقرار حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نوویؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے حضرت شیخ فرماتے تھے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں لا حول ولا قوۃ کہاں پہنچ گئے۔

قوله فَاثْنَتَا عَلَيْهِنِ ۝ حضرت عائشہؓ نے انھاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف و مدح کی، مدح کے الفاظ اٹھی روایت میں آرہے ہیں نَعْرُ النِّسَاءِ اَلانصَارُ لِمَنْ يَسْتَعِينُ الْخِيَاءَ ۝ یعنی انھاری عورتیں کسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیار مانع نہوتی تھی،
طہارة ما یتہ جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِهِ تَمَّ الصَّالِحَاتُ۔

بَابُ التَّيْمِ

(۱۱۱)

اس باب سے مصنفؒ کا مقصود مشروعیت تیمم اور صفت تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے مابعد کی روایات سے صفت تیمم کو بیان کیا۔

تیمم سے متعلق مباحث عشرہ | یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں، المناستہ بما قبلہ، معنی التیمم لغۃ و شرعاً، معنی شرع التیمم، طہارة مطلقۃ او ضروریۃ، رخصۃ او عزیمیۃ، بل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، ما یخوذبہ التیمم، اختلاف الامۃ فی کیفیت التیمم، دلائل فریقین اور حدیث عامہ جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام۔ ہل بجوز التیم للجنابة۔

بحث اول۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائے صغریٰ و کبریٰ یعنی وضو اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے طہارۃ تراویح کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارت مائے کاناٹب اور اس کا بدلہ ہے اور نائٹب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اسمیں معظم و محترم کی قید ہے یعنی کسی معظم و محترم چیز کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی ہیں پاک مٹی کو قاعدہ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارت کی نیت سے۔ ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء اہل ہند کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضو میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعی سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفر کا اور ابن رشد نے ہدایۃ المہتد میں حسن بن حی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث۔ جانتا چاہئے کہ جس طرح انک عائشہ کے قصہ کی بنا فقہ عقیدہ (ہارکام ہونا) ہے اسی طرح مشروعیت تیمم کا سبب بھی یہی ہارکام ہونا ہے، انک کا واقعہ بالاتفاق غزوہ مرسیع میں پیش آیا جس کو غزوہ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصہ انک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ ہارکام ہوا اور اس پر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ واقعہ انک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا، لیکن

لہ فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعے سے ادارہ صلوٰۃ یہ امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طریقین کے نزدیک تیمم کے ذریعے سے صلوٰۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت، اور اگر ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے اسلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو تیمم عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے ادارہ صلوٰۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخول مسجد اور مس مسخ اس تیمم سے بالاتفاق ادارہ صلوٰۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرح ذوقیہ کے ماسیہ میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن القیم زاد المعاد میں فرماتے ہیں وہذا هو القاہر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظ نے بعض علماء سے آیت تیمم کا نزول غزوة ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہو سکتا ہے وہ دوسرا غزوة یہی ہو جس کو حضرت عائشہ فرماتی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنوا الصطلق، قسطلانی فرماتے ہیں آیت تیمم کا نزول شہہ یا سلسلہ میں ہوا، اور تابعی میں بھی لکھا ہے اور ابن الجوزی نے التلخیص میں سلسلہ لکھا ہے، والشر متعانی اعلم۔

بحث رابع: تیمم تنفیہ کے نزدیک طہارة مطلقہ (کاملہ) ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارة ضروریہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیمم دخول وقت صلوٰۃ سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں دخول وقت صلوٰۃ سے پہلے تیمم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، تیران کے یہاں خروج وقت سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیمم واحد سے متعدد نمازیں قضاء و ادار پڑھ سکتے ہیں۔ اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیمم ضروری ہے و لونی وقت واحد البتہ لوافل ان دونوں کے یہاں فرائض کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں لوافل قبلیہ و بعدیہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدیہ۔

بحث خامس: اس میں تین قول ہیں اعزیمت ہے مطلقاً و رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم الماء عزیمت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس: تیمم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں اس کی تصریح ہے اُعْطِیْتُ

خمساً لربطہن احدہ قبلی اور اس کے اخیر میں ہے جُعِلَتْ لِي الْاَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا۔

بحث سابع: قرآن پاک میں حکم ہے کہ صعیب طیب سے تیمم کیا جائے لہذا صعیب طیب سے بالاجاز جائز ہے لیکر صعیب

کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعی و امام احمد نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہذا ان کے یہاں تیمم صرف تراب سے کر سکتے

ہیں، تیران دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے تعلق الغبار بالید ضروری ہے کتب شافعیہ و حنابلہ میں اس کی

تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام

ابو حنیفہ و امام مالک کے نزدیک صعیب کا مفرد و جب الارض (روسے زمین) ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں

بلکہ کل ماکان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ پگھلے اور

جلانے سے راکھ نہ ہو جیسے جس نوزہ زریخ، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ ما اتصل

بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع نہ ہو نیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے نہ ہو (ذکرہ صاحب المنہل)۔

بحث ثامن: کیفیت تیمم میں اختلاف ائمہ، جانتا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے، ایک عدد ضربات دوسرے

مقدار یدین میں، امام احمد، اسحق بن راہویہ اور امام بخاری وغیرہ محدثین کے نزدیک تیمم کے لئے ضربہ واحد ہے،

اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک فربتین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالک کی یہ ہے کہ ضربہ واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین رکعتیں ہے اور حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک الی المرقتین اور امام مالک سے دونوں روایتیں ہیں، اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکوعین فرض ہے اور الی المرقتین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرقتین ہی لکھا ہے اور امام مالک کی موطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہذا راجح قول کی بنا پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ و شافعیہ کے ساتھ ہوتے اور عدد ضربات میں راجح قول کی بنا پر وہ امام احمد کے ساتھ ہیں

بحث تاسع دلائل فریقین :- جانتا چاہئے کہ امام بخاری نے ان دونوں مسئلوں میں حنا بلہ اور جمہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجه والکفین اور باب التیمم ضربۃ اور پھر اسی کے مطابق روایا لائے ہیں اور امام مسلم نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعدد ضربہ اور مسح الی المرقتین پر دال ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنپوری نے بدل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند و حوالہ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرت فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قوت و صحت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انجبار تعدد طرق اور موافقت قیاس سے ہو رہا ہے یعنی قیاس الفروع بالاصل وہ اس طور پر کہ وضو جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے اور اسی طرح وضو میں غسل یدین الی المرقتین ہے لہذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرقتین ہونا چاہئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں ضربہ واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضربہ ہے وہ مافوق کی نخی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہذا روایات دالہ علی وحدۃ الضربۃ کو روایات مثبتہ للضربۃ کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام ابو داؤد نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضربہ واحدہ کی قید ہے نہ فربتین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرقتین کی، اس لئے مصنف نے اس باب میں ضربہ واحدہ، فربتین الی الکفین، الی المرقتین الی الذراعین حتیٰ کہ الی المنکبین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام **حدیث عمار کا اضطراب** | طحاوی وغیرہ بعض علمائے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابل استدلال نہیں، امام ترمذی نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بنا پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں | امام بخاریؒ اور امام مسلم نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربہ واحدہ اور کفین مذکور ہے

بندہ کو اس سلسلہ میں ایک غلبان رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاریؒ و امام مسلمؒ نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لیا جن میں ضربہ واحدہ اور کفین مذکور ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا صحیح جواب تو بڑے حضرات ذیل کے میرے غور کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتداء تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیث عمار وہ ہے جس کو انہوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے سلسلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف و اضطراب جس کا اوپر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے بعض میں الی الکفین ہے اور اسی کو شیخین نے لیا ہے اور بعض میں اسکے خلاف بھی ہے الی المرغین وغیرہ، الی المناکب والاباط اس میں نہیں ہے هذا عندی والله تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذی نے اسحق بن راہویہ سے یہی بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف و اضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، فلله الحمد والمنہ ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابو داؤد نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اسکی مقدار نہیں بیان کی۔

بحث غاشرہ یہ کل نو بحثیں ہوئیں تکمیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدیث اصغر واکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدیث اصغر میں؟ وعبارة آخری تیمم صرف وضو کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضو و غسل دونوں کے؟ جمہور علماء سلفاً و خلفاً منہم الائمۃ الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ ابراہیم نخعیؒ کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدیث اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیر میں سے رجوع مروی ہے۔

تیمم جنب کا ثبوت کتاب اللہ سے | بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو اولمستم النساء ہے اس کو حنفیہ جامع پر محمول کرتے

ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی، تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

آ۔ حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی۔ قوله فحضرت الصلوة فصلا بغير وضوء، الصلوة سے مراد فجر کی نماز ہے،

صحابہ کرام نے پانی ہونے کی وجہ سے بغیر وضو کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک شروع ہوا تھا، اس سے فاقد الطہورین کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب فروع الوضوء میں گزر چکا۔

قوله فنزلت آية التيمم آيت کے مصداق میں شرح کا اختلاف ہے الیٰی العربیٰ فرماتے ہیں ہذہ معضلة ما وجدت لداہمادواثرانی یہ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کونسی آیت ہے ابن بطال نے کہا کہ اس سے مراد آیت النساء ہے یا آیت مائدہ انہوں نے کوئی تعیین نہیں کی، اور علامہ قرطبیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد آیت النساء ہے اس لئے کہ آیت مائدہ آیت وضو کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، اور آیت نساء میں صرف تیمم ہی ہے وضو نہیں، علامہ عینیؒ نے ایک روایت کی بنا پر جو حمیدی کی جمع بین تیمم میں ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية آیت مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے، قوله ما نزل بک امر تکوہینہ (لا جعل الذین للمسلمین ذلك فيه فرجا حضرت اسید بن حنیف حضرت عائشہؓ کو دعا دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابو بکر کے گھرانے کی بدولت (کما فی روایت ما ہی باؤل ہوکتکریا ال ابی بکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت و سہولت کا سامان مہیا فرمایا، شرح نے لکھا ہے اس سے واقعہ افک کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکروہ ہونا ظاہر ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعہ افک مقدم ہے واقعہ ترویل تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ حدثنا احمد بن صالح۔ قوله عن عمار بن یاسر باب کی حدیث اول سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیث عمار ہے جس کو مصنف نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلی ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنف کے استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں فریقین مذکور ہے، البتہ مقداریدین میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب والاباط ہے اور دوسری میں نہیں۔

۳۔ حدثنا محمد بن احمد بن خلف حدیث عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کر نیوالے صالح بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس چوتھی روایت میں بھی ہارم ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیث اول حدیث عائشہ میں تھا۔

قوله عروس باولات الجیش تعریس کہتے ہیں مسافر کا آخر شب میں استراحت ذات الجیش کی تحقیق کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات الجیش جس کو ذات الجیش بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت پر ایک واد کا ہے بخاری کی ایک روایت میں بالبیضاء
 او بذات الجیش سے مشہور قول کی بنا پر یہ دونوں جگہیں ذوالخلیفہ کے قریب مکہ و مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ
 ہے کہ بیدار نسبت ذوالخلیفہ کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیدار اور ذات الجیش مدینہ اور
 خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز
 قول ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصہ غزوة المرسیع میں نہیں پیش آیا کیونکہ مرسیع مدینہ سے بجانب مکہ واقع
 ہے۔ قولہ من جزع ظفار، ظفار بفتح الظار معنی علی الکسر ہے جیسے قطام، یمن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزعہ
 کی اس کے معنی ہیں خرمائی یعنی خرمہرے اور قیمتی پتھر جو ہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

ظفار و اظفار کی تحقیق | بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ نسائی میں ہے، شراح نے لکھا ہے
 اظفار جمع ہے ظفر کی یہ ایک معروف خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے
 ہیں۔ جس سے بخور یعنی دھوئی دیکھائی ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں،
 لیکن جانتا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک یہاں باب التیمم میں دوسرے غسل میضیٰ میں، باب تیمم میں صحیح ظفار
 ہے، اور غسل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے، لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو
 قسط اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قوله قال حبست الناس و لیس معہم ماء یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر
 کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عقد کے لئے مجبوراً ہوا تھا
 کذا استفاد من امانی الاحبار غفر اللہ لمؤلفہ، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔
 قوله فصر بوابا یدہم الی الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں
 ضربتین کا ذکر تھا، نیز اس طریق میں صحیح الی الدین الی المناکب والاباط مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے
 ہیں ولا یعتبر بهذا الناس یعنی بہت سے فقہار اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربہ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت
 سے علماء اکتفا بضر بواحدہ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جانتا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تضعیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے
 ابن شہاب کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ صحیح الی المناکب والاباط کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح نہ ہو لہذا یہ کہا

۱۰ چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عند الطہر اذا غتلت احدانا من حیضہا فی نبتة من کستہ اظفار
 اور ایک روایت میں بجائے کستہ کے قسط ہے اور امام بخاری نے اس پر باب باندا ہے، باب الطیب للمرأة عند غسلها من الحيض یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے مسیح الی المناکب والاباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علماء اس کے قائل نہیں اور یہ کہا جائے کہ انہوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف کے مسلسل کلام کی تشریح | قال ابو داؤد وکذا اللہ رواہ ابن اسحاق قال فیہ عن ابن عباس و ذکر ضربین کما ذکر یونس اس جملہ میں مصنف نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک

سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ و عدم واسطہ میں تلامذہ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنف فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضربہ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحق کی روایت میں ضربین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزہری ان امام مالک زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انہوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان

واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنف کہتے ہیں و مشک فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انہوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی تعیین نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گاہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

قولہ ولعریذ کزاحد منهم الضربین الا من سمیت من سمیت کا مصداق مصنف کی بیان کردہ روایات کے

مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین ہیں یونس، ابن اسحق اور تمیم لیکن حضرت بطل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنف کے دعوتے مصر منقوض ہے، اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاوی نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو ہی ضربین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔

۵ حدیثنا محمد بن سلیمان الانباری عن قولہ

قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمن الخ اس حدیث

میں تیمم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمن عبداللہ

تیمم جنب کے بابے میں حضرت ابن مسعود

اور ابو موسیٰ اشعری کا مباحثہ

ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعری بنے جو کہ تیمم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی جنبی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تیمم کر سکتا ہے، عبداللہ بن مسعود نے فرمایا نہیں کر سکتا، اس پر

لے میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابو داؤد میں ہے اس میں ضربہ واحدہ ہی مذکور ہے ہو سکتا ہے امام طحاوی کو ان کی

جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے سورہ مائدہ کی آیت اولہ المستم النساء پیش کی جس سے تیمم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیمم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے احتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کہ پانی ٹھنڈا ہے اور سردی ہو رہی ہے بس تیمم کرنے لگیں گے فقال لہ ابو موسیٰ انما کرہتم هذا لہذا یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتویٰ نہیں دیتے، ہو کیا حضور نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا تھا، آپ سے زیادہ کون مصلحت میں ہوگا، اور حضرت عمار کی ایک حدیث بیان کی جو انہوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیمم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمار کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کہیں سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا، نہیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیمم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں سے تیمم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابہ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضور نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیمم کے لئے ترمخ کی ضرورت نہیں تھی اس کے بعد آپ نے تیمم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سن کر فرمایا افلم تر عمر لعن یقنع بقول عمار کیا نہیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور اظہار اطمینان نہیں کیا تھا، اس پر ابو موسیٰ اشعریؓ خاموش ہو گئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آرہی ہے

ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ

جانتا چاہئے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے تیمم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیت مائدہ دوسرے حدیث عمار، ابوداؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انہوں نے پہلے استدلال بالآیۃ کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اولاً جب انہوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے سامنے جب تیمم جنب کے جواز کا اعتراف کر لیا تو پھر ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ نے جواز تیمم کا اعتراف کر لیا تھا تو بعد میں

لہ اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لمس سے لمس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمارؓ پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا، یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابوداؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا تو ثانیاً ابو موسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالایۃ فرمایا، روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابوداؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جواز تیمم کا گواہی مانگ کر بیان فرمایا کہ فتوے جواز خلاف مصلحت ہے، خلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابو موسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمار سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کر دیا، سو ان کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر۔

۶۔ حدثنا محمد بن کثیر العبدی — قوله قال كنت عند عمر ف جاء رجل الا یہ وہی حدیث عمار ہے جس کا حوالہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

تیمم جنب کے بارے میں حدیث عمار | ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور

پانی نہ ہو تو کیا تیمم کر سکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کر کے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیر المؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خاص قسم کا تیمم کر کے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضور نے مجھے تیمم کر کے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا ز میں پر لوٹ لگانے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! اتق الله، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا! اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لنولیتک من ذلك ما نولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیث عمار ہے جس کو شیخین نے صحیحین میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

بَابُ التَّيْمُمِ فِي الْحَضَرِ

(۱۱۱)

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

مسجد ان کے ایک یہ ہے کہ کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالتِ حضر میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیث الباء سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ رد سلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضو کرتا رہے گا تو رد کا وقت شکل جائے گا، لہذا تیمم کر کے جواب دیدے۔

حدیث الباب سے امام طحاوی کا ایک استنباط | امام طحاوی نے حدیث الباب سے ایک اور مسئلہ بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے جس کے صرف

احناف قائل ہیں جمہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو فائت لالی خلف ہو یعنی جس کی قضاء نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ صلوٰۃ العیدین اگر وضو کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نووی نے حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان مار کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حضر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی ہونے کا کیا مطلب فلعل النوی لم یجمل علی ذلك الانفة مذهبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

تیمم فی الحضر کے اسباب اور صورتیں مع اختلاف ائمہ | اس کے بعد جانتا چاہیے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی الحضر یہ طویل الذیل

اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔
الوجه الاول۔ عدم وجدان الماء، حنفیہ کے یہاں عدم وجدان مار کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی الحضر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا میلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اتفاقاً ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بنا پر ہمارے یہاں جائز ہے، در مختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لایح میں حضرت گنگوہی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور وہی ائمہ

مہ تیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباس کا اثر بھی موجود ہے ابن عباس فرماتے ہیں اذ اذ جأتک جنازۃ وانت علی غیر طہارۃ فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب الکنی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمر میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنازہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے با وضو نہ تھے انہوں نے تیمم کر کے نماز پڑھی امام بیہقی نے اس کو معرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المنہل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی لمبائے تو اعادہ صلوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمد کے اس میں دونوں قول ہیں کما فی المغنی لیکن الروض المربع میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالک کے بھی راجح قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، فالأئمة الثلاثة فی جانب والامام الشافعی فی جانب۔

الوجه الثاني تیمم فی الجھل بالمرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال ماریا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سو ایسا مریض جمہور علماء و منہم الأئمة الثلاثة حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیمم کر سکتا ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا وقتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف نہ ہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوتے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیمم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال ماریا ہو یا نہ ہو، اور یہی امام مالک سے ایک روایت یہ ہے، کما فی العینی۔

الوجه الثالث تیمم الجنب لاجل البرد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کرنا، اس مسئلہ پر مصنف نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا خاف الجنب البرد ایتیمم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیمم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جنبی کا تیمم کرنا مصر میں جائز نہیں فارغ مصر جائز ہے کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحراء کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوالِ عذر کے بعد غسل کر کے اعادہ صلوٰۃ واجب ہے نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن الروض المربع میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعیؒ ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی رباح و حسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیمم الجنب لاجل البرد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

۱۰ محشی بدایہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تسخین المار فی المصر واجب ہے اور یا یہ کہ اجرت دیکر حجام میں غسل کرے اور اصحاب المغتسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرة بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرة نہ ہو تو عذر کر دے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلاف زمان ہے نہ کہ اختلاف برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

تنبیہاً: حضرت شیخ قدس سرہ نے حاشیہ بذل میں بحوالہ معنی و معنی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کہیں نہیں ملا۔ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے مبیح ہوتا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جہۃ العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو وضو سے روکتے ہوں یا مجوس فی السجن وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے، یہ تیمم کے جملہ مسائل و اختلافات ائمہ مراجعۃ الی الکتب کے بعد امتیازاً کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق یہی ہے

الوجہ الرابع: وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت لالی خلف ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱- حدثنا عبد الملك بن شعيب — قوله دخلنا على ابى الجهم بن الحارث بن القمۃ الانصارى ابى الجهم كنىته ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن القمۃ ہے لہذا لفظ بن جو ابى الجهم اور حارث کے درمیان تن میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے اس کے بعد جانتا چاہئے کہ یہ نام اسی طرح مصغراً بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصغر کے مکبر یعنی ابى الجهم واقع ہے حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے ان کی روایت صحیح ستہ میں دو جگہ آتی ہے، ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرد بین یدی المصلی یعنی ابواب الستہ میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کنیت ابى الجهم (مکبراً) ہے اور ان کا نام عامر بن حذیفہ ہے یہ ابى الجهم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے اشتونی بانسبانیۃ ابى جهم ابى الجهم کی اس حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، حضرات شیخین امام بخاری و مسلم چونکہ ضربہ واحدہ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی اپنی صحیح میں لیا ہے،

۲- حدثنا احمد بن ابراہیم الموصلى — قوله وكان من حدیثہ یومئذ حدیثہ کی ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گو سیاق کلام دونوں کو متصل ہے، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف راجع ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل الخ اس حدیث ابن عمر میں ضربتین مذکور ہے اسی طرح بجائے کفین کے ذرا عین ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنف کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن

کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل اور مصنف کا اس پر نقد

ثابت کی یہ حدیث منکر ہے، اور پھر آگے مصنف فرماتے ہیں محمد بن ثابت نافع سے اس کو مرفوعاً نقل کرنے میں مستفرد

ہیں اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعلی ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادة الثقة مقبول ہے۔

۳۔ حدثنا جعفر بن مسافر انہ یہ مذکورہ بالا حدیث ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہادی اور گذشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں متن کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربتین مذکور تھا اور اس میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، بظاہر مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیث ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربہ واحدہ ہے اور حدیث ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربتین مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربتین والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

بَابُ الْجَنْبِ يَتِيمٍ

(۵۱۱)

جنابت کے لئے تیمم باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے جو تیمم کی اباحت عشرہ میں سے بحث عاشر میں گذر چکا۔

تشریح حدیث ۱۔ حدثنا عمرو بن عون — قوله قال اجتمعت غنیمۃ انہ غنیمہ غنم کی تصغیر ہے جو یہاں تفہیل کے لئے لائی گئی ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ابوذر غفاری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمع ہو گئیں (مکن ہے یہ بکریاں آپ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال مودقہ کی ہوں لیکن آگے متن میں آرہا ہے کہ مسند کی روایت میں غنیمۃ انہ من الصدقة انہ ہے) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ (تاکہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمال عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذر کو مدینہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذر فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل و عیال کے قر یہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دوران قیام مجھ کو جنابت بھی پیش آتی اور کئی دن گذر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق ہونے کی بنا پر تیمم جنابت پر الشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجہ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضور کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا كَلِمَاتُكَ اَمْتُكَ لِاَوْلَادِكَ ترجمہ کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بد دعا کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگواری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تو تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر چلے گئے جس کی بنا پر وہاں کشمکش کی حالت میں سے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب و اجازت کے چلے آئے فدعالی بجاریۃ سوداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھڑے میں پانی منگایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی، وقتی طور پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا، اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کپڑا لیکر کمر ہی ہو گئی فَكَانَتِي اَلْقَيْتُ عَنِّي جَبَلًا یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھ دیا ہو۔

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل | فقال الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين آتت ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی ہونے کے وقت صغیر طیب

وہی کام کرتا ہے جو وضو اور غسل لہذا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک و شبہ ہونا چاہئے۔
امام خطابی فرماتے ہیں اس حدیث سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضو کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاری کو فہم اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

شرح السند | جاتا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حدیثنا عمرو بن عون ناخالد الواسطی ج وحدیثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حار تھویل نہیں ہے،

بلکہ اس طرح ہے، حدیثنا عمرو بن عون و مسدد قال ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حار تھویل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف سندیں نہیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جائے بلکہ مصنف کے استاذ دو ہیں، عمرو بن عون اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاذ یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استاذوں میں تعبیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بادل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عون کے بعد بجائے نا کے اخیر نا ہے، اس صورت میں فرق تعبیر کی وجہ سے حار تھویل لانا درست ہو جائیگا

لہ جانا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصراً اور حاکم فرماتے ہیں شیخین نے اس کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن بجدان سے ابو قلابہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب منہل کہتے ہیں حافظ منذری نے تہذیب السنن میں امام ترمذی سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجودہ نسخہ میں اس کی تصحیح نہیں بلکہ تسمین ہے، ممکن ہے ان کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمرو بن عون اور مسدد دونوں کے اسناد گواہک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاذ سے بطریق تحدیث نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریق اخبار، اور اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے مصنف بعض مرتبہ حار تحویل لے آئے ہیں۔

۲- حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله فقال لي اشرب من البانها واشتكتني ابوالها حضرت ابو ذر فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان ابل و غنم کا دودھ پینے کا حکم فرمایا، اور راوی کہتا ہے کہ ذکر بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنف فرما رہے ہیں قال ابو داؤد ورواه حماد بن زيد عن ايوب بن يزيد عن ابوالها یعنی اس حدیث کو ایوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انہوں نے ابوالها کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنف کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قوله هذا ليس بصحيح یعنی اس حدیث میں ابوال کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا و لیس فی ابوالها الاحدیث انس یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوال کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے راوی حضرت انس ہیں۔ مصنف کا اشارہ اس سے حدیث العرینین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیحین و دیگر اکثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قوله تفرد به اهل البصرة اس کا تعلق حدیث انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابو ذر سے ہے۔ بول ما کول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء من البول میں گذر چکا۔

باب اذا خاف الجنب البرد ایتیم

(۱۰۱)

اس ترجمہ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلاف ائمہ یا تفصیل باب الیتیم فی الحضر میں گذر چکا۔

۱- حدثنا ابن المشي قوله عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا نو سعا ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بنا پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سریہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سریہ میریہ ابن العاص کے نام سے معروف ہے جو جمادی الاولیٰ ۶ شہر میں بھیجا گیا تھا، امیر سریہ عمرو بن العاص ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سربر آوردہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لخم و جذام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا، سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے، اس لئے اس کو غزوہ ذات السلاسل کہتے ہیں، بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے باندھ لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

بھاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

شرح حدیث | مضمون حدیث یہ ہے عمر بن العاص فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں اختلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے اصحاب کو صبح نماز پڑھائی۔ سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالت جنابت میں نماز پڑھا دی؟ آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

قولہ ولو یقل شیئا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جواز تیمم للجنب لاجل البرد معلوم ہو گیا۔ لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صَلَّیْتَ بِاصْحَابِكَ وَانْتَ جُنُبٌ کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا استحساناً ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ لمتیم للمتوضئین جو کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالک کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲۔ حدثنا محمد بن سلمة المرادی الا یہ حدیث سابق کا دوسرا طریقہ ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی صیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قولہ فغسل مغابنہ ووضأ وضوعاً للصلوة ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء) اور وضو کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے لیکن وضو غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، بہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاری نے ذکر تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسکی کو صحیح بخاری میں تعلیقاً لیا ہے، امام بیہقی فرماتے ہیں۔ تحمل انہ جمعہما یعنی احتمال ہے کہ غسل مغابن کے ساتھ وضو اور تیمم دونوں کیا ہو امام نووی فرماتے ہیں یہی توجیہ صحیح اور متعین ہے اور امام ابو داؤد کا میلان امام بخاری کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکر تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے، مغابن کہتے ہیں مواضع و سطح و عرق کو یعنی بدن کے دھسے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسا بطن و اصول نخدین، یہاں اصول نخدین ہی مراد ہے اور اس کے ارد گرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

بَاب فِي الْمَجْرُوحِ يَتِيمٍ

(۷۱۱)

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المجدور ہے اور ایک میں المجدور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چھوٹ کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قیل اول من عذب بہ قوم فرعون
۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل الخ مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آ کر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو اقسام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفیق سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انہوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلوا قتلهم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا نام ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر یہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قوله فأنما شفاء العی السوال جزئی نیست عاجز اور ناواقف کی شفا و اہل علم سے معلوم کرنے میں ہے، یعنی کے معنی میں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ بولنا اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔
بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطا غلط فتویٰ دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتویٰ پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتویٰ کا خطا ہونا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہوگا بشرطیکہ وہ مفتی افتار کا اہل ہو، ورنہ ضامن نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تفسیر مستفتی کی طرف سے

۱۔ بخاری شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولید نے بعض قیدیوں کو اجتہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللہم انی ابرأ الیک مما صنع خالد بن الولید اس پر شرح لکھتے ہیں وانما العواقب لانه کان مجتهداً واتفقوا علی ان القاضی اذا قضی بجمود و بخلاف ما علیہ اهل العلم فحکمہ مردود۔ فان کان علی وجه الاجتہاد و انطأ کما صنع خالد فالانتم ساقط والضمان لازم فان کان العکس فی قتل فالذیۃ فی بیت المال عند ابی حنیفۃ و احمد علی عاقلۃ عند الشافعی و ابی یوسف و معتدہ لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابوداؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتلنے والے سبب تھے، اور حضرت (بقیہ صفحہ ۴۳۹)

یسے اور ابن رسلان کہتے ہیں جو شخص منصب افتا پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستفتی کی تقصیر نہیں۔

قوله انما كان يكفيه ان يتيمم ويغسل او يعصب، آپ نے فرمایا اس شخص مذکور کو یہ کرنا چاہئے تھا کہ تیمم کرتا اور زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلاف علماء

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اس کے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس زخمی حصہ کو نہ دھوئے

بلکہ اس کی نیت سے تیمم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہی مذہب ہے امام شافعی و امام احمد کا جیسا کہ معنی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ و مالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جرح ہے تو صرف تیمم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیمم کو جمع نہیں کیا جائیگا اور اگر جرح و صحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تسادی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں روایتیں ہیں، ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جرح کا مسح، اور کتب مالکیہ دسوتی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیمم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کر لے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا غسل اور جرح کا مسح کرے تو یہ بجائے تیمم کے کافی ہوگا اور بہر کیفیت جمع بین الغسل و التیمم ان کے یہاں نہیں ہے۔

اس حدیث میں چونکہ جمع بین الغسل و التیمم مذکور ہے اس لئے

حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب

یہ حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس

حدیث کی اگرچہ ابن السکن نے تصحیح کی ہے لیکن دارقطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے، بیہقی نے متعدد طرق سے تخریج کے باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نووی نے تو لکھا ہے (متفقوا علی ضعفه، در اصل اس حدیث کے متن میں رواۃ کا اختلاف واضطراب ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل و التیمم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ زبیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطار سے نقل کیا تو جمع بین الغسل و التیمم ذکر کیا، لیکن اول تو زبیر بن خریق ضعیف ہیں، ثانیاً یہ کہ عطار کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ اوزاعی اس حدیث کو عطار سے بلاغاً روایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیمم کا نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اس کا جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کی جائے کہ ان یتیم و یعی میں واو بمعنی اولیا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے شخص مذکور کے لئے حصول

(بغیر گذشتہ) خالد مباشر، بعض جگہ دونوں کا حکم ایک ہو جاتا ہے، لکن فی الاشباہ والنظائر و کما فی مسئلہ قطاع الطریق نفی اکثر وغیر مباشر کا مباشر، دائرہ تالی علم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیم کیا جائے یا صرف غسل و مسح جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیم اور ایک صورت میں غسل۔

کیا حدیث الباب پر مصنف نے سکوت فرمایا ہے | واضح رہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے

امام نووی نے تو اس کا ضعف تسلیم کر لیا ہے لیکن شیخ ابن حجر کی شافعی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حجت ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں امام ابو داؤد کا سکوت دوسرے محدثین کی تفسیر صریح کا مقابلہ نہیں کر سکتا، احمق کہتا ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنف نے اس میں اختلاف روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزبیر بن خریق عن عطاء عن جابر اور اس میں جمع بین الغسل والیتیم مذکور ہے پھر مصنف نے اس کو ذکر کیا عن الاوزاعی انه بلغه عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباس، اس میں جمع بین الغسل والیتیم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہذا اس حدیث میں بظاہر سنداً و متناً دونوں طرح اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنف نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابو داؤد کا عموداً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذی کا ہے کہ مزاحہ روایت پر نقد کریں بلکہ مصنف کا تو صیغ بتلاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے،

۲۔ حدیثنا نصر بن عاصم۔ قوله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اس طریق میں صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضور نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیم یا ہر دو کا، لیکن بذی میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں، ایک زیادہ ہے جو ابو داؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو غسل جسدك وترك رأسك وحيت اصابك الجراحة، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والیتیم نہیں اور ویسے بھی جمع بین الغسل والیتیم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

باب فی التیم بعد ما یصلی فی الوقت

یعنی ایک شخص نے عدم وجدان ماہ کی وجہ سے تیم کر کے نماز ادا کر لی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہو گیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ باتفاق ائمہ اربعہ نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطاء

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروج وقت کے بعد تو پھر بلا خلاف اعادہ واجب نہیں۔

مسئلہ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم | یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز

اشار نماز میں پانی میسر ہو جائے، پہلی صورت میں باتفاق ائمہ اور بعد جمہور علماء تیمم باطل ہو جائے گا، وضو سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابو سلمہ بن عبدالرحمن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضو کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابطال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ، **لَا تَطْلُوا عَمَّا لَكُمُ الرَّالِيَّةِ** اور دوسری صورت یعنی جب اشار صنوۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام ابو حنیفہ و احمد کے یہاں تیمم باطل ہو جائے گا، امام شافعی و امام مالک کے نزدیک باطل نہیں ہوگا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلان الخ اس حدیث میں وہی صورت مذکور ہے جو ترجمہ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر وقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال للذی لم یعد اصبت السنۃ یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تو نے طریقہ مشروع کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دو ہر ثواب ہے، تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہو گیا، اور دوسری نماز جو وضو سے پڑھی وہ نفل ہوگی، یہ حدیث ائمہ اور بعد کے موافق اور عطاء وغیرہ کے خلاف ہے۔

قال ابوداؤد وغیرہ ابن نافع یرویه الخ مصنف اختلاف فی السنۃ کو بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسل اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث و بکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض روایہ نے درمیان میں عمیرہ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے، ان بعض کی تعین بزل میں یحییٰ بن بکر اور عبداللہ بن مبارک سے کہ ہے، مصنف کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسل صحیح ہے، ابواب التیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا۔ **فَلَا تَنْدَثُوا**۔

لہ اس صورت میں صحت صلوۃ و عدم صحت کے اعتبار سے صاحبین و امام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام پھیرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی مل جائے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک قعود قدر انشہد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل ہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اثنا عشریہ میں سے ہے جن میں امام صاحب صاحبین کا اختلاف مشہور ہے۔

بَاب فِي الْغَسْلِ لِلْجَمْعَةِ

(۱۱۱)

باب سے متعلق احکامات سنو | یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، علی المناسبتہ بما قبلہ علی التسمیہ ووجہہ حکم الغسل
یعنی بل الغسل للیوم اول للصلوة ۵ بل الغسل للنجاسة یعنی غسل الجمعة ۶ بل الغسل

یختص بمن یحضر الجمعة ام یم

بحث اول مصنف جب طہارتِ صغریٰ و کبریٰ و ضرور غسلِ فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو
اب طہارتِ مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاری نے غسلِ جمعہ
کتاب الطہارة میں نہیں بلکہ کتاب الصلوة کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابوداؤد میں کتاب الجمعہ
کو کتاب الصلوة کے ذیل میں مستقلاً آ رہی ہے، لیکن مصنف نے غسلِ جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے
احکام مسائل و فضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسلِ جمعہ کو مصنف کتاب الطہارة میں بیان کر رہے ہیں
اور اس میں انہوں نے غسلِ مسنون کی طرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسلِ جمعہ دوسرا غسل عند الاسلام، اس کے
علاوہ غسلِ مسنون کی کوئی اور قسم یہاں نہیں ذکر کی، فقہار کرام نے غسلِ عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسلِ عیدین
کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، صحاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، نیز موطا میں حدیث ابن عمر موقوفاً
انہ کان یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

بحث ثانی لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بضم المیم و ہوا الفصح کما فی التنزیل الغریز ثانی بسکون المیم
اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی صفتین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمعہ بفتح المیم ہے، اس صورت
میں یہ بمعنی الجامع ہو گا اور پہلی دو صورتوں میں الجموع فیہ کے معنی میں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا
جاہلی، اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آ رہا ہے، چنانچہ ابن عباس سے مروی ہے
انما سمی بہ لان اللہ تعالیٰ جمع فیہ خلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدم کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے مادہ کو اسی
روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمعہ کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عربیہ کہتے
تھے، اور اسلام میں جمعہ اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں، بعض کہتے ہیں اس دن
کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزولِ جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت
سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیسا کہ کتاب میں باب الجمعة فی القریٰ کی ایک روایت میں اس کی
تقریح آ رہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اسکی ابتداء کی پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب اللہ شروع ہو گئی، اور اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلہ قصی کی طرف دارالندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کر کے وعظ و تذکیر اور تعظیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک نبی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثالث غسل جمعہ عند الظاہر، واجب ہے اور یہی امام مالک و احمد سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول رابع ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیم نے اس میں حنا بلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، و وجوب اسی کو انہوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب، اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریمہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ و شافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء و منہم الأئمۃ الاربعہ کے نزدیک للصلوۃ ہے، اور امام محمد و حسن بن زیاد و داؤد ظاہری کے نزدیک لیلوم ہے، لشرافۃ بذا الیوم، بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوۃ الجمعہ معتبر نہیں لیکن نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شامی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے اور کسی ظاہر الروایۃ و امام ابو یوسف کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد و امام محمد کے پھر آگے چل کر وہ لکھتے ہیں ثمرہ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہو گا جس پر صلوۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدث لاحق ہو گیا ہو اور اس نے وضو کر کے نماز پڑھی ہو حسن بن زیاد کے نزدیک اس کو فضیلت حاصل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرائی نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسل جنابت غسل جمعہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور انہوں نے اس میں امام مالک کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ امام مالک کے یہاں بھی کافی ہو جاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کر لے جیسا کہ مدونہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینی نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضروری ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے، لا لیلوم، علامہ شعرائی نے ائمہ اربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل لیلوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہو گا، امام بخاری نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، باب علی من لا یشہد الجمعة غسل من النساء والصبيان، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلم ان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے اور جس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعة فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

حضرت شیخ کی رائے میں اغتسلات ثلثہ | یہ پہلے اچکا کہ اس غسل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوة کے لئے اور اس اختلاف علماء کا نشأ اختلاف الفاظ

روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوة جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبعتہ ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابو ہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعتہ ایام، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ شرم تدرہ کی یہاں ایک جدا گانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموع روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل میں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دو اس کے علاوہ جو مندوب و مستحب میں چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ غسل نظافۃ مطلقہ کے قبیل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبعتہ ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے چنانچہ علامہ طحاوی اور صاحب در مختار نے تعلیم الظاہر، طن عانہ و غسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نظافۃ حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے ثانی غسل یوم الجمعة اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوة جمعہ سے پہلے ہو یا بعد ہر صورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابو قتادہ سے مروی ہے من اغتسل یوم الجمعة کان فی طہارۃ الی الجمعة الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں سید الایام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں قسموں میں تداخل ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا اسکو غسل جمعہ کے ساتھ غسل اسبوع کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے گی، ثالث غسل صلوة الجمعة اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوة کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قسمیں ادین میں تداخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوة الجمعة سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسلات ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے، اس مضمون کو حضرت شیخ نے اوجز المسلك میں بڑی توجیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

۱- حدثنا ابو توبة الربیع بن نافع - قوله ان عمرو بن الخطاب بيناهو يخطب يوم الجمعة اذا دخل رجل الى
 یہ آنے والے شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ تھے جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے
 اس وقت حضرت عثمان مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اثنائے خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نکر کی کہ جمعہ کی
 نماز سے بگڑ کے بہتے ہو اور دیر سے آتے ہو، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے معذرت کے طور پر عرض کیا کہ میں نے اذان
 کی آواز سننے ہی وضو کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے فرمایا والوضوء ایضا کہ اچھا! ایک کی آپ نے یہ کی کہ بھائے غسل کے وضو پر اکتفا کیا (یک نہ شد دوشد) اور مسلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نیکر بطریق تعریض فرمائی تھی ما بال رجال یتأخرون بعد النداء اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیر المؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلت الیوم فلما انقلب الی اہلی حتی سمعت النداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترک غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہو گئی تھی۔

واقعة عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جمعہ واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سماع نداء کے بعد بھائے غسل میں مشغول ہونے کے وضو فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جاتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ بھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علیؓ رد س الا شہاد ایک جلیل القدر صحابی پر اشارہ خطبہ نیکر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمر کا نیکر کرنا مناسب تھا نہ عثمان کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲- حدیثنا عبد اللہ بن مسلمة — قوله غسل يوم الجمعة واجب علی کل محتلم، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکد ہے، محتلم سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳- قال ابو داؤد إذا اغتسل الرجل بعد طلوع الفجر یعنی اگر کوئی شخص جمعہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمعہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسل غسل جنابت ہو یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث خامس یہی ہے۔

۴- حدیثنا یزید بن خالد — قوله ویقول ابو ہریرة و زیادة ثلاثة ایام اس حدیث کے راوی ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادة ثلاثة ایام صرف ابو ہریرہ کی روایت میں ہے، ابو سعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمعہ کے لئے ایسا ہتھام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمعہ کی نماز گذشتہ جمعہ کی نماز کے وقت سے لیکر موجودہ جمعہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابو ہریرہ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوتے یعنی ایک جمعہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمعہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمعہ کے پورے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین دن کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمعہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابو ہریرہ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرفوعاً ثابت ہے،

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، البتہ المحسنۃ - بشرامثالہا ابو ہریرہ کی جانب سے مذکور ہے۔

۵۔ حدیثنا محمد بن سلمۃ - قولہ ومیتس من الطیب ما قد مر لہ اور مسلم کی روایت میں ہے ما قد مر علیہ اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگانا چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے ولو من طیب المرأة لیکن ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ما قد مر لہ احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی جیسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہر حال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کے نزدیک یہ امر دو جوہ کے لئے ہے ان کے نزدیک جمع کے روز استعمال طیب واجب ہے۔

۶۔ حدیثنا محمد بن حاتم - قولہ من غسل یوم الجمعة واغتسل غسل تحفیف وتشدید

شرح حدیث | دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل راس بالخطمی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول محذوف ہوگا ای من غسل امرأة معاوڑہ عرب میں غسل امرأة جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء و ضویر کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضویر سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علما نے جمع کے روز اپنی اہل کے ساتھ جماعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہو جانے کی وجہ سے جمعہ کو جائے وقت بد نظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث عائشہ کے ذیل میں آ رہا ہے۔

قولہ شعبرکروا بتکر، ان دونوں کو بعض علما نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویرے جانا، اور کہا گیا ہے کہ اول کا متعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا ابتکر باکورۃ سے ماخوذ ہے، ہر چیز کے اول کو باکورہ کہتے ہیں باکورۃ کل شی اولہ۔

مشی الی الجمعہ کا ثبوت اور اس کی فضیلت | قولہ ومشی ولعیرکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی ماشیا افضل ہے نہ کہ راکبا، چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی الی الجمعۃ اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوة عید کے کہ

لہ کافی المنہل لیکن مرقاة میں ملا علی قاریؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غسل بالشدید ہے اور غسل بالتحفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل راس بالخطمی وغیرہ ہے، بلکہ جیسا کہ ابو داؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت ذمائی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الی الجمعہ کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی صریح روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من اغبرت قدما فی سبیل اللہ حرّمہ اللہ علی النار سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغبرار قدم تو پیدل چلنے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مشی روایات صحیح سے ثابت نہیں گویہ بھی جمہور علماء کے نزدیک اولیٰ دستحب ہے لیکن اس کا ثبوت روایت ضعیف ہے اس کی چند روایات سنن ابن ماجہ میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اسی لئے امام بخاری نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی والروکوب الی العید گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز عید کو جانے کیلئے مشی اور رکوہ دونوں برابر ہیں، حافظ فرماتے ہیں ہو سکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تفسیف کی طرف ہو جو حضرت علیؑ سے مروی ہے من السنۃ ان ینخرج الی العید ماشیا۔

قوله ودفان الامام اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنف نے کتاب المجموع میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الدفن من الامام عند الموعظة حضرت شیخ نور الثرمذی مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی مسدوری کی وجہ سے حرم شریف تک گاڑی سے تشریف لیجا کر تے تھے مسجد نبوی کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ مسدور نہیں ہوئے تھے جموع کے روز خدام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لیجا کر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

حکم الکلام عند الخطبة

قوله ولو ینفخ اس سے مراد عدم تکلم ہے اس لئے کہ کلام عند الخطبة لغوی ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے، اور امام شافعیؒ

کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قول جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و داؤد ظاہری کا امامیث صحیح سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

اکثر الاعمال ثوابا

قوله کان له بكل خطیوة عمل سنۃ اجر صیامها و قیامها یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام و قیام یعنی قیام لیل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا ہے بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائل اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فضیلت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

لہ شرح نے لکھا ہے حدیث شریف میں لفظ لو ینفخ ہو سکتا ہے کہ مقبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذین کفرو لا یتسوا بهذا القرآن والغوا فیہ، الا یہ، اس سے کلام عند الخطبة کی بڑی شاعت معلوم ہو رہی ہے۔

لہ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیث حسن وقال النووی اسنادہ جید، قال میروک ورواہ الحاکم وقال صحیح وقال ابن حجر ورواہ احمد وصحہ ابن حبان والحاکم وقال ابن علی شرط الشیخین قال بعض الائمة لم ینسج فی الشریعة حدیثا صحیفا مشتملا علی مثل هذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں بکثرت وارد ہیں، لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاة شرح مشکوٰۃ میں بھی مل گئی۔

۹ - حدثنا عثمان بن ابي شيبة - قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من اربع الا اس حدیث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعة، حجامۃ یعنی پھینے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، ہذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسل میت کا بھی ذکر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں، اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے جو تہمی سے نہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامۃ مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی حیثیت رعات سے زائد نہیں، تو جب رعات کے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق ادنیٰ ہونگا، نیر دارقطنی کی ایک روایت میں ہے انه عليه الصلوة والسلام احتجروا ليرزقوا على غسل حجامۃ یعنی آپ نے بدن کے صرف محل احتیاج کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخ ابوداؤد میں امام ابوداؤد سے ان کی تضعیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شیبہ کی جرح و تعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض تخرج۔

غسل میت سے وجوب غسل میں اختلاف | جو تہمی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل کرنا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

مستحب ہے بلکہ امام مالک و امام شافعی کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالتاً تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں! البتہ خروج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے، اور بعض صحابہ جیسے حضرت ابو ہریرہ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح روافض میں سے فرقہ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالتاً کتاب الجنائز کا ہے وہاں آئیگا، حافظ ابن قیم نے اس میں مذہب لکھے ہیں، تجب عند ابن السیب و ابن سیرین، عند الأئمة الأربعة لا يجب، تجب من غسل الميت الكافر رواية لاحد

۱۱ - حدثنا عبد الله بن مسلمة - قوله من اغتسل غسل الجنابة الا اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی اہتمام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماع کی طرف جیسا کہ من اغتسل وغتسل میں گذر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف ادباً طلقاً لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذہب ہے کیونکہ انہوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض فقہا نے اس حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہوئے لکھا ہے کہ جمعہ کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے محامقہ کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقل استجاب پہ ہے نہ کہ شرح حدیث پر۔

تولہ شعرا ح فكان اقرب بدنة یہاں پر دو بخشیں ہیں، اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتداء کب سے ہے۔

حدیث الباب میں دو بخشیں | چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالکؒ، قاضی حسین اور امام الحرمین اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد محقات لطیفہ ہیں جن کی ابتداء زوال

شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواج لغت ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتداء زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی لئے امام مالکؒ تبکیر الی الجمعہ کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ و غیر نے امام مالکؒ کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلاف حدیث ہے اور جمہور علماء کے نزدیک ان ساعات کی ابتداء اول نہار سے ہے اس سے محقات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ مراد ہیں جو ساعت کے مشہور معنی ہیں، اور رواج کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیسا کہ بعض ائمہ لغت نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تبکیر الی الجمعہ کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان ساعات کی ابتداء طلوع فجر سے ہوگی یا طلوع شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوع فجر سے۔

حافظ ابن حجر نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ راح صرف امام مالکؒ کے طریق میں ہے اور غیر طریق مالک میں بجائے لفظ راح کے غذا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلفظ التبعث الی الجمعة کالمہدی بدنة آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ غدو وارد ہو رہے جیسے اذا کان یوم الجمعة غدت الشیاطین براياتہا الی الاسواق وتغدو الملائکة الی ابواب المساجد یکتبون الاول فالاول، جس سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اور جزیں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں، الرواح الغدو التکیر التہجیر جو ہجرہ سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں، ہجیر کے معنی سر وقت الحمر کے ہیں اور شدۃ الحمر کی ابتداء عامۃ ریح نہار سے ہو جاتی ہے۔

بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ نہار بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے جو جمعۃ الثنا عشر ساعۃ لہذا اول نہار سے لے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ بھی ہے چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطہ اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ فزال الاشکال بحوالہ قولہ من راح فی الساعۃ الثانیہ ذکا تمنا قرب بقرة مضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق اہل کا ثواب ملے گا اور جو ساعت ثانیہ میں حاضر ہوا اسکو تصدق بقرة کا اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہو اس کے لئے کبش اقرن کا اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہو اس کے لئے تصدق دجاہہ کا اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا۔

فائدہ اولیٰ - نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارد ہے فالناس فیہ کرجل قدم بدنة وکرجل قدم بدنة وکرجل قدم بقرة وکرجل قدم بقرة۔ اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی و ذوا جزا ہیں۔ لہذا ساعت اولیٰ کے اجزا میں سے جس جز میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب موجود کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزا میں سے جس جز میں بھی آنے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے بھی جہور کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لمخاطات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدہ ثانیہ - حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہو گئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود کو اپنی تاخیر پر بڑا تاثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابع اربعۃ کہ اف ہوا اس جمعہ کو میں مسجد میں چوتھے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں ومارابع اربعۃ بعید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک وہی تاثر والی بات کہ چوتھے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں چوتھا ہی آنے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ فاذا خرج الامام حفرت الملائکۃ یستمعون الذکر اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد انصاف کا وقت شروع ہو جاتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوٰۃ دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے مجتہد فی محلہ النشاء اللہ وھو کتاب الجمیعة۔

لہ چنانچہ اس میں ذکر شاة کے بعد ثور کا مہدی بطہ ثور کا مہدی دجاہۃ ثور کا مہدی بیضہ اور ایک روایت میں بجائے بطہ کے عصفور ہے۔

(۱) باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة

غسل جمعہ کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنف نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے، جمہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو تائید اور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱- حدیثنا مسدد - قوله كان الناس مُمْتَنِينَ انفسهم انما مُمْتَنَان جمع ہے ماہن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت و مشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بول پیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی، لو اغتسلتم انما اگر غسل کر لیا کرو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آرہا ہے اسی لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

مضمون حدیث | ۲- حدیثنا عبد اللہ بن مسنم - قوله ان فاسا من اهل العراق جاءوا فقا لورا يا ابن عباس ان بعض اهل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والی بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسل جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباس نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہتر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس جمہودین یا بسرون الصلوات کے دراصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی و ترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور شقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بول پیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، پھیر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس ادنی ہوٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آرہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقع پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال و دولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گزار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، نیز مسجد میں توسیع ہو گئی اور راکھ گریہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

ابن عباسؓ کی بیان مراد میں شرح کے تین قول | حاصل کلام ابن عباس یہ ہے کہ ایجاب غسل کا حکم معطل بعلبہ ہے شروع میں علت پائی جاتی

تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے واجب نہیں لہذا اس کو منسوخ نہیں کیا جاتے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم لوٹ آئے گا۔ ابن رسلان نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، کسافی ہاشم الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رات کو کریمہ کی صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اور حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباس کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریق ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو ازیت نہ پہنچے۔

۳۔ حدثنا ابو الولید الطیالسی۔ قوله من توضع فیہا ونعمت ای فی السنة اخذ ونعمت السنة ہی، اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضو لہذا تقدیر عبارت یہ اولیٰ ہے فی الرخصة اخذ ونعمت الرخصة نعمت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں ذمعت کسرون اور سکون عین کے ساتھ، نَعِمَتْ فتح نون وکسر عین کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فَيَوْمَرُ بِالْغَسْلِ

(۱۱۱)

مسئلہ الباب میں مذاہبِ ائمہ | غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادہ اسلام

واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے ہیں کہ اگر بوقت اسلام کوئی شخص عینی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ مرف مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کر لیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بحالت کفر کیا ہے معتبر ہو گا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسل کافر معتبر ہے جمہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحیح غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱۔ حدیثنا محمد بن کثیر۔ قوله اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ازید الاسلام فامرنی ان اغتسل، حضرت نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عاصم فرماتے ہیں میں حضور کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپ نے مجھ سے فرمایا ادل غسل کر کے آؤ، حضرت نے

جو احتمال اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

تقدیم غسل کافر کی بحث | اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نووی نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام

لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، ابن رسلان نے اختیار تو معنی ثانی ہی کے ہیں لیکن الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کہے وہ یہ کہ اُریدُ الاسلام سے قیس بن عاصم کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدید اسلام علی ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لاپچھے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی لکھی ہے کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کر کے آؤ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

قیس بن عاصم صحابی | جاتا چاہئے کہ قیس بن عاصم جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرت نے بدل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ سلعہ میں وفد بنو تمیم کے

ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ہذا استید اهل الوبر لکھا ہے یہ بڑے نعیم اور حلیم الطبع تھے، کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا من تعلمت الملق قال من قیس، ان کی وفات پر کسی نے مرثیہ میں یہ اشعار کہے تھے۔

عليك سلام الله قيس بن عاصم : ورحمة ما شاء ان يترحمنا .

وما كان قيس صلوة هلك را بد : ولكن بنیان قوم تہد ما

۲- حدثنا محمد بن خالد - عن عثیم بن کلیب عن ابيه عن جداه یہ عثیم، عثیم بن کثیر بن کلیب ہیں یہاں سند میں نسبت الی الجند کو رہے، لہذا عن ابيه کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جداه کا کلیب، یہ بات قابل تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قوله الق عنك شعرا الكفر کلیب کہتے ہیں میں حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانہ کفر کے بالوں کا حلق کرالو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شارب طویل یا سر کے ایسے بال جیسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اہستان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف

علماء عشر من الفطرة والی حدیث کے ذیل میں گزر چکا لیکن باب کی اس حدیث میں غسل کا ذکر نہیں ہے جس پر مصنف نے ترجمہ باندھا ہے، ممکن ہے مصنف نے اس کو بطریق قیاس ثابت کرنا چاہا ہو کہ جب زمانہ کفر کے بالوں کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے تو اسی طرح اور بھی اوساخ بدن کا بذریعہ غسل ازالہ ہونا چاہئے۔

(۱۱۱) بَابُ الْمَرْأَةِ تَغْسِلُ ثَوْبَهَا الَّذِي تَلْبَسُهُ فِي حَيْضِهَا

یہاں سے مصنف ان مسائل اور ابواب کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن کو فقہاء کرام باب تطہیر الانجاس سے تعبیر کرتے ہیں، نجاست کی دو قسمیں ہیں حسیہ اور معنویہ، یعنی انجاس و احوادث، اب تک وضو اور غسل کا کایان چل رہا تھا جس کا تعلق احوادث سے ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف طہارت عن النجاسات الحسیہ کو بیان فرماتے ہیں باب فرض الوضوء میں ہم یہ اختلاف بیان کر چکے ہیں کہ صلوٰۃ کے لئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجتماعی ہے اور طہارت عن الخبث میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کے لئے یہ بھی ضروری اور شرط ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے امام شافعی بھی قول قدیم میں امام مالک کے ساتھ ہیں

۱- حدیثنا احمد بن ابراہیم۔ قوله سئلت عائشة من الحائض یصیب ثوبها الدم الخ حضرت عائشہ فرمے پوچھا گیا کہ اگر حائض کے کپڑے میں خون لگ جائے تو کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کو دھوئے پیرا اگر خون کا اثر، یا رنگت باقی رہ جائے تو اس کو صفیر کے ذریعہ زائل کرے، صفیر سے مراد ورس یا زعفران ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

۲- حدیثنا احمد بن کثیر۔ قوله فاذا اصابه شی من دم بدتہ بریقہا الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں ہمارے پاس زمانہ حیض میں پہننے کے لئے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا اسی کو حیض سے پاک ہونے کے بعد پہنتی تھی (پاک ہونے کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے) وہ فرماتی ہیں کہ میں اس کپڑے کو دیکھتی پس اگر اس پر خون لگا ہوا ہوتا تو اس کو اپنی ریت اور لعاب دہن سے ترک کر کے رگڑتی اس حدیث میں صرف رگڑنے کا ذکر ہے اس کے بعد غسل کا نہیں، اس کی تین وجہ ہو سکتی ہیں عا یہ لعاب دہن سے اس کو ترک کرنا اور رگڑنا زمانہ حیض میں تھا انقطاع حیض کے بعد نہیں، لہذا کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ اس سے نماز ہی نہیں پڑھنی ہے عا بوجہ دم کے مقدار قلیل ہونے کے جو شرعاً معاف ہے عا گو اس روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہے دم معفو کی مقدار اور اس میں اختلاف ہمارے یہاں باب الوضوء من الدم میں گزر چکا۔

۴۔ حدیثنا عبد اللہ بن محمد النضلی — قوله فلتقرصه بشئ من ماء ولتفصح ما لعتی یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جملہ ثانیہ و لتفصح ما لعتی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیسا کہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں ما بمعنی ما دام ہوگا۔

ثوب مشکوک کی طہارت کا طریق | دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماموصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے

نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نفض یعنی رش المار کیا جائے جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں و لتفصح ما لعتی مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریق سے اس کے بعد مصنف نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد بن اسحق سے اثبت واقوی ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہو گیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا۔ فزال الاشکال عن مذہب الجمہور۔

۵۔ حدیثنا مسدد — قوله حکیتہ بضیع واغسلہ بماء وسدیر ضلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دم حیض کو کھرچ سکے۔

حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے | جانتا چاہئے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الائمة الثلاثة ازالہ نجاست

کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالہ حدیث کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالہ خبث پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے رینق کے ذریعہ ازالہ نجاست مذکور ہے اگر رینق کو مزیل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویث ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ رینق کے ذریعہ ازالہ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیل دم تاکہ بعد میں پانی سے بسولت پاک ہو جائے، مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں مار مخلوط بشی بطا پر کا ہے کہ اس کے ذریعہ ازالہ نجاست جائز ہے اس لئے کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں بماء وسدیر یہ مسئلہ ہمارے یہاں باب الرجل یغسل رأسہ بالخطی میں

تفصیل سے گزر چکا۔

باب الصلوة فی الثوب الذی یصیبہ فیہ

(۱۱۱)

قوله فقالت نعم اذا العرفیہ، اذنی بذل میں لکھا ہے یہ، بیٹ نجاست منیٰ پر دلالت کر رہی ہے، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں باب فیما یفیض بین الرجل والمرأۃ میں گزر چکا وہ یہ کہ خفیہ و مالکیہ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ و حنابلہ علی القول المشہور طہارت کے، اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آ رہا ہے۔

باب الصلوة فی شعر النساء

(۱۱۲)

شعر جمع ہے شعار کی جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر والے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کمبل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف مذکور ہے اور اسی طرح امام ترمذی نے اس پر ترجمہ باب الصلوة فی لحف النساء باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس کا دو وجہ ہو سکتی، میں جیسا کہ کوکب الدری میں ہے، ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں احتیاط نہیں ہوتی لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بو ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل بال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمخشری بوسے پیرا، بن شنیدی : چادر چاہ کنفائش نہ دیدی

لیکن یہ حکم صرف استجبانی ہے اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں، اسی لئے مصنف نے آگے چل کر دوسرا باب رخصت کا باندھا ہے۔

۲- قال حماد وسمعت سعید بن ابی صدقۃ الخ یہ حماد، حماد بن زید اور سند کے رواۃ میں سے

تشریح سند

ہیں انہوں نے اوپر جو سند بیان کی وہ اس طرح ہے عن هشام عن ابن سیرین عن عائشۃ

حالانکہ ابن سیرین کا عائشہ سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت —
کا منقطع ہونا بیان کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صدفہ سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین
سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انہوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کر دیا کہ
میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں بہا کہ کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ
بھی ہے یا نہیں!

واضح رہے کہ اس سند میں انقطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو —
غیر طریق حماد سے ہے وہ اس انقطاع سے سالم و محفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبد اللہ
ابن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا انقطاع سند اول کے حق میں
مؤثر اور قاذح نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد
نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو مستملاً ذکر کیا ہون انقطاع
کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کر رہا ہے ان پر
نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظہ عنہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی المنہل) اور حضرت
نے بذل میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت هذا الحدیث بهذا السند اور
سند اول جو سالم عن الانقطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی تعرض نہیں فرمایا۔

بَابُ الرِّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

(۵۱۱)

۱۔ حدثنا محمد بن الصباح — قوله وعليه مرط وعليه بعض ازواجہ منہ الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم
نماز پڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجہ محترمہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ
ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد و عورت کا اشتراک بحالتِ صلوة تو ثابت ہو گیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ
چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہ
کی جو حدیث آ رہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔

(۱۱۰)

بَابُ الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

مضمون حدیث | ۱۔ حدیثنا حفص بن غیاث — قوله عن همام بن الحارث انه كان عند عائشة فاختمت بهمام بن الحارث ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے یہاں ہمان ہوئے ان کو رات میں اخیلام ہو گیا، صبح اٹھ کر کپڑے پر سے اثر نجات کو دھو رہے تھے حضرت عائشہ کی ایک جار یہ نے دھوتے ہوئے دیکھ لیا اس نے جا کر حضرت عائشہ سے اس کا ذکر کیا، یہ روایت ترمذی میں بھی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چادر عائشہؓ ہی کی تھی اور جب لڑکی نے ان سے ہمان کے دھونے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا لِمَ اُفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبُنَا لَيْسَ خِوَاهُ نَحْوَاهُ اس نے ہمارے کپڑے کو دھو کر خراب کیا، کیا ضرورت تھی دھونے کی مطلب یہ تھا کہ خشک ہونے کے بعد ویسے ہی کھرج دیا جاتا۔

طرق حدیث کے اختلاف کی تشریح و تحقیق | ۲۔ قال ابو داؤد ووافقه مغيرة وابو معشر واصل ابو داؤد نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے حدیث الباب کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے پہلی سیر میں ابراہیم سے نقل کرنے والے حکم تھے اور دوسری سند میں حماد بن ابی سلیمان، لیکن دونوں سندوں میں فرق یہ ہے کہ حکم کی روایت میں یہ تھا کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں ہمام سے، اور حماد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم روایت کرتے ہیں اسود سے، اسی کے بارے میں مصنف فرما رہے ہیں کہ بعض رواۃ حماد کی موافقت و متابعت کرتے ہیں اور وہ یہی مذکورہ بالا تین شخص ہیں اور اعمش نے حکم کی موافقت کی ہے تو گویا حماد کی متابعت کرنے والی ایک جماعت ہوئی اور حکم کی متابعت کرنے والے صرف اعمش ہیں، بذل میں لکھا ہے یہ سند دونوں طرح صحیح اور ثابت ہے اس لئے کہ یہ سب ہی رواۃ حفاظ و ثقات ہیں جس کو اضطراب پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے عن ابراہیم عن الاسود و همام اور یہی بات صاحب منہل نے بھی لکھی ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اس بات کا شائبہ ہے کہ وہ حکم کی روایت کے مقابلہ میں حماد کی روایت کو شاید ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ انھوں نے حماد کی متابعت کرنے والے تین بیان کئے اور حکم کی متابعت میں صرف ایک کو ذکر کیا۔

اس سلسلہ میں امام ترمذی کی رائے | اور حضرت امام ترمذی نے اس کے برعکس کیا کہ انھوں نے اعمش کی

لہ دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی اولاً تخریج بطریق اعمش کی اور پھر آگے چل کر فرمایا (بقیہ ص ۲۵۹)

روایت کو ترجیح دی متابعت منثور کی وجہ سے۔

تنبیہ: حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضیف محتمل کی تعیین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابو داؤد کی روایت میں تعیین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلم نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا مہمان تھا فاحتلمت فی ثوبی، امام نووی نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرت نے بدل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تعارض نہ سمجھا جائے۔

۳۔ حدثنا عبد اللہ بن محمد النفیلی — قوله سمعت عائشة تقول انها كانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھونے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائے گا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جیتک کہ خشک نہ ہو جائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرماری ہیں ثم اری فیہ بقعة اذبقعا۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث اور ترجمہ الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت نجاست اصل مسئلہ پہلے گزر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاست منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دھکا روئی عن منصور عن ابراهيم عن همام مثل رواية الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں اسخون نے صرف ابو معشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروی ابو معشر هذا الحديث عن ابراهيم عن الاسود اور ابو معشر کا کوئی بھی متابع ذکر نہیں کیا، لہذا امام ترمذی کے علم کے اعتبار سے ابو معشر اپنی روایت میں مستفرد ہوئے اسی لئے انھوں نے ابو معشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابل اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا، چنانچہ فرماتے ہیں وحدیث الاعمش اصح لہذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورت حال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شراح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذی نے حدیث الاعمش کو کیسے اصح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی پر نقد صحیح نہیں، گوئی لقبہ یہ بات اپنی جگہ متفق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے، کما تقدم عن البذل۔

میں ہے اس کے ہمراہ عالم کو کہا ہے اپنے علم کی اعتبار سے کہا کرتا ہے ورنہ تو پھر تنقید کا باب ہی بنتی ہر جگہ فقط ص ۱۲۱

۴۔ میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ نقد صحیح ہے، امام ترمذی کی طرف سے یہ عذر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرار ہے میں پانچ خدا نقد

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایات، فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوبِ منیٰ کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اسی لئے حضرات محدثین باب غسلِ منیٰ اور باب فرکِ المنیٰ الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں جیسا کہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہے، قائلین طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنظیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیانِ جواز پر، اور قائلین نجاست غسل کی روایات کو منیٰ رطب اور فرک کی روایات کو یابس پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارتِ ثوب کے لئے ازالہ منیٰ ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعہ غسل اور خشک ہو تو بطریق فرک، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدتِ عمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوبِ منیٰ میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر منیٰ ظاہر ہوتی کم از کم ایک مرتبہ تو بیانِ جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایاتِ فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ روایت میں آتا ہے اذاً وطی اذاً کم بنعلہ الاذی فات التراب لہ طہورہ جس طرح اس حدیث میں وطی اذی کے بعد حصول طہارت بالتراب سے طہارتِ اذی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایاتِ فرک سے طہارتِ منیٰ پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ غسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

ابو الفضل ابن حجر اور ابو جعفر طحاوی | امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں غسل و فرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات ثيابِ صلوة پر محمول ہیں اور فرک کی ثيابِ نوم پر، اس پر حافظ ابن حجر نے امام طحاوی پر زور دار نقد کیا ہے کہ ثوبِ صلوة میں بھی فرک روایات صحیح سے ثابت ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ناشاشر! حافظ ابن حجر بڑے مصروف و مشغول آدمی تھے ان کو امام طحاوی کا طویل و عریض پورا کلام پڑھنے کی لوبت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاوی کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد و مدعی کو بتدریج ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے، اسی لئے ان کے ابتداء کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباشرة الحائض میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انہوں نے اس باب میں امام طحاوی کا اول کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاوی امام محمد کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں امام طحاوی کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دیکھی ہے جیسا کہ ہمارے یہاں باب مباشرة الحائض میں اس کی تفصیل گزر چکی، اسی طرح

لہ اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی بنعلہ میں آرہی ہے۔

مسئلہ الباب میں امام طحاوی نے اولاً ثياب صلوة و ثياب نوم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے چل کر انہوں نے خود ہی بات کھول دی کہ بعض روایات سے ثياب صلوة میں بھی فرق ثابت ہے۔

امام طحاوی کی رائے کا حاصل | امام طحاوی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرما رہے ہیں قائلین طہارت منی کا روایات فرق سے استدلال صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ روایات صحیحہ

شہیرہ میں فرق کا ثبوت ثياب صلوة میں نہیں ہے۔ ثياب نوم میں ہے اور حالت نوم میں ناپاک کپڑا پہنتا جانتا ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرق کا ثبوت ثياب صلوة میں بھی ہے اور فی الواقع بعض روایات میں ہے نبی، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرق منی سے طہارت منی پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرق بھی ازالہ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اذا وطئ احدکم بصلوۃ الاذی الحدیث سے طہارت اذی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح فرق منی سے طہارت منی پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کا صرف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فقال ما قال حضرت مولانا ابوسنت صاحب نے امانی الاجاب میں حافظ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاوی کے کلام کا وہ جز تو لے لیا جو ان کے نزدیک قابل نقد تھا اور جو جز رافع ذمہ تھا اس کو چھوڑ دیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاوی کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور بتدریج منزل مقصود تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثياب صلوة و ثياب منام کا جو فرق امام طحاوی نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العرب نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ الفیض السمانی میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاوی اس رائے میں متغرد نہ ہوئے۔

بَاب بَوْلِ الصَّبِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(۶۶۱)

جس مسئلہ کو معنی "اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریہ رضیعہ کے بول کے طریق تطہیر میں فرق، وہ مختلف فیہ ہے۔

مذاہب ائمہ | چنانچہ شافعیہ و حنابلہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نضح یعنی رش الماء کافی ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے قول مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے تیسرا مذہب یہاں امام اوزاعی کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نضح کافی ہے، لیکن لا دلیل علیہ، و هذا الاختلاف ما لم یطعموا فاذا طعموا فالتسل متعین عند الكل. اسی طرح خود بول صبی و صبیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نہیں ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی و امام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طاہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نووی اور علامہ زر قانی نے اس کی تصریح کی ہے۔

حنفیہ و مالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نضح سے مراد غسل اور صلب الماء ہے نضح کے معنی صب الماء کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے انی لاعرف مدینۃ ینضح البجر بناحیتہا، اس حدیث میں نضح سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کی طرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نضح وارد ہوا ہے حالانکہ عند الجمہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استفاضہ کے بارے میں لفظ نضح مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا دلتضح مالم تر حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، ترمذی صحیح مسلم میں بول غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، النضح، الرش، انصب، اتباع الماء، مجموع روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہے اور نضح سے بھی غسل ہی مراد ہے تو پھر احادیث میں ہر ایک کو الگ الگ

بولِ صبی و صبیہ میں وجہ فرق

فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، تلام علی قاریؒ لکھتے ہیں عورتوں کے مزاج میں رطوبت و برودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بولِ صبیہ غلیظ اور سُنتن زیادہ ہوتا ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسل خفیف کافی ہے، اور امام طحاوی نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا مخرج بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بول جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بول غلام میں لفظ نضح، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابو الیمان المصری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انہوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم و دم سے اور بول غلام مارو طین سے لہذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحب نے شاگرد سے پوچھا فَہِمْتَ؟ شاگرد نے عرض کیا ما فہمیتُ امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواری کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہذا بول غلام کی تخلیق مارو طین سے

اور بول انہی کی لحم و دم سے ہوئی۔

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — قوله عن ام قیس بنت محصن انها اتت با بن لها صغیرا الخ اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محصن کے ولد صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ حسین بن علی نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک زاوی کے ساتھ آرہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینے پر پیشاب کیا، شرح حدیث نے لکھا ہے پانچ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبد اللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ صحیح سلیمان بن ہشام ہے۔

قد بآل فی حجر النبی اطفال: حسن حسین ابن الزبیر بالوا

و کذا سلیمان بن ہشام: وابن ام قیس جاء فی الختام

قوله فدعا بقاء فنضحہ ولو یغسلہ، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نضح سے رش ہی مراد ہے صب الماء یا غسل مراد نہیں، لہذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ ولو یغسلہ کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے مدرج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے ولو یغسلہ غملا اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہ ہوئی بلکہ غسل مؤکد اور مبالغہ فیہ کی نفی ہے۔

امام طحاوی فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام و جار یہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہا گیا، سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہئے۔

باب الارض یصیبہا البول

(۱۱)

اس باب سے مصنف ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے

تین طریقے ہیں، اول جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہوجانے سے خود بخود پاک ہوجاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کا ملہ حاصل نہیں ہوتی یعنی ظاہر تو ہوجاتی ہے مگر نہیں ہوتی اسی لئے ایسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تیم نہیں کر سکتے، طریق ثانیاً صب الماء کہ زمین پر پانی بہا۔ نہ۔ یہ۔ در پاک ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر قسم کی زمین صبا مار سے پاک نہیں ہوتی اس میں تفصیل ہے جو آگے آئیگی، ہر یوتہ تالیث زمین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کر دیے۔ نہ۔ سے پاک ہو جاتی ہے۔

زمین کے صب الماء سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رہوہ اور صلبہ، اگر رخوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے بوجہ تسفل مار کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر تر جائے گی، جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہو جائے گی، تسفل مار یہاں پر بہتر نہ عصر ہے کہ حسب طرح ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت پنچوڑنا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہو جاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہ ہو بلکہ صلبہ اور بنجر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، تخیدرہ یعنی ڈھلواں اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صب الماء سے پاک ہو جاتی ہے اور قسم ثانی کی تطہیر کے لئے حفر اور نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صلبہ سے پاک نہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرا رہے گا یا کم از کم پورا زائل نہوگا یہ تیسری اسی طرح علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھی ہے، اور واجب بجز الرائق نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی مجتصہ پختہ فرش جو چوتے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی تطہیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈال کر ملیں اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے اور جمہور علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صب الماء سے پاک ہو جاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور حنفیہ سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صب الماء مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ امام نووی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحب سے ایک روایت ہے حکاۃ العینی فی شرح البہار فی قول من تار نہیں، اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی، چنانچہ عینی نے شروع میں اسی تفصیل کو قال اصحابنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت | اس کے بعد دانا چاہئے کہ بول اعرابی ولے قصہ میں صحیحین

ذکر ہے، صحیحین کے علاوہ سنن ابوداؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے، اسی طرح طحاوی اور دارقطنی کی بھی بعض روایات میں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنیفہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو چھوڑ کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہماری طرف سے علامہ عینی وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین

کی روایات ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں صحیحین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صب المار کی روایت کو لیا اور حفر کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ اعمال بعض وہاں بعض کے مرتکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک غلجان رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صب المار اور حفر الارض دونوں چیزیں جتن ہیں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائم کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حفر کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہوگی، اب سب جگہ کا حفر کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صب المار کو بھی اختیار کیا گیا۔ افادہ التوجیہ مولانا محمد یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی امانی الاخبار۔

۱- حدثنا احمد بن عمرو - قوله عن ابی ہریرۃ ان اعرابیا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن البادیہ یعنی بادیہ نشین، آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی ہے۔

اعرابی کی تعیین میں اقوال | اس اعرابی کی تعیین اور تسمیہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن حابس عیینہ بن حصن، ذوالخویصرۃ الیمانی یا التیمی یہ تین قول ہوئے جو عام طور سے شراح حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دسنقی حاشیہ ترمذی نفع توت المغدی میں لکھتے ہیں کہ ذوالخویصرہ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہو ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار و سربراہ ایسا اچٹ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قوله لقد تمجرت واسننا بندۃ خدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھ دیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دعا کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعثتم مبسرین ولو تبجثوا معترین صحابہ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یسر کا معاملہ کرو نہ کرو عسر کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جو اب یہ ہے کہ صحابہ کرام کو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کی جائے کہ یہ صحابہ کرام جنہوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سر یہ اور دستہ ہو گا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہو گا اور اہل سر یہ

اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سر یہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے یسروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مبعوث اسی معنی کے اعتبار سے کہا جا رہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی اللہ ہے جو سراپا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

باب فی طہور الارض اذا بیست

(۱۳۹)

یہ باب سراسر مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے خلاف ہے۔

قال ابن عمر کنت ابیت فی المسجد الخ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں میں نوجوانی میں شادی سے پہلے جبکہ مجھ کو مسجد میں رات گزارنا تھا، اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے احياناً کتے مسجد میں آجاتے اور اس میں پیشاب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمر فرمائی یہ حدیث صحیح بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ قبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ قبول بھی موجود ہے، مصنف نے ترجمہ الباب اور اس کی حدیث سے طہارة الارض بالجفاف کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہو جاتی ہے تو بول اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جو باب سابق میں گذرا، پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں، تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہو جاتی ہے لیکن رات کو کریمہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہو سکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا، ہو سکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو، اس لئے تعجلاً پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بول کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

خطابی نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں | خطابی کی تاویل اور اس کا رد | بول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیرین سے ہے بول سے نہیں، بول تو وہ خارج مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اقبال و ادبار گاہے مسجد میں ہو جاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

طہ اگر واقعہ جس کو بیان کیا جا رہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے تب تو یہ رات گزارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گزارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال و ادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، تیرا اس صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب تہنی المسجدا کا بول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تو اب بھی کرتے ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں، صحیح یہ ہے کہ ظرف کا تعلق افعال ثلثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال و ادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں ریش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جا رہی ہے، پھر تو فلعبر شون شیئا من ذلك جملہ بے معنی ہو جائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارة الارض بالجفاف کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے ذکوۃ الارض بیسہا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخرج علامہ زبیدی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوف مروی ہے۔

فائدہ ۱۰۔ حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گزارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھ کو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ہی مطویۃ کفی البیڑ میں نے دیکھا کہ اس کے ارد گرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جس سے کنویں کے چاروں طرف ہوتی ہے میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، میرا بہت گھبرایا اور اعود باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گہراؤ مت، ابن عمر فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا حفصہ نے تھنہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا نعوذ باللہ من اللہ لو کان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گزارتے تھے۔ ااقلیلہ

بَابُ فِي الْاِذَى يُصِيبُ الذَّلِيلَ

(۱۰)

یعنی اگر چلتے وقت گرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

۱۔ حدثنا عبد اللہ بن مسلمة — قوله عن ام ولد لایراہیم بن عبد الرحمن بن عوف انہا سألت ام سلمة

لہ وھذا فی روایت مالک فی الموطا و فی روایت الترمذی عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف وقال الترمذی دروی (بقیہ آئندہ)

ابراہیم بن عبدالرحمن کی ام ولد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امرأۃ اطمیل ذینہی
وامشی فی المسکان القذروہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں تو اپنے دائن اور
کپڑے کو دراز کر لیتی ہوں (یعنی تخطیہ قدین کہتے) اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے ،
اب وہ کپڑا جو ٹکا ہوا ہوتا ہے نجاست سے لگتا ہے

قولہ فقالت ام سلمۃ الخ سیاق روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ام سلمہ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے
سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے سائل کے سوال پر انہوں نے فوراً حکم بیان
کر دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کر دی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ دو دلیل مسئلہ دونوں
ہی ساتھ ساتھ معلوم ہو جائیں۔ (منہل)

حَدِيثُ الْبَابِ بِالْإِتِّفَاقِ عَمَّا جَاءَ تَأْوِيلُ سَبْتِهِ | بَرَانَا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک
ہو جائے تو اس کی تطہیر کے لئے بِالْإِتِّفَاقِ غسل ضروری

سے علامہ تور بشتی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں
بِطَهْرٍ مَا بَعْدَ ذَلِكَ یعنی نہ میں کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گزرے گی تو جو کچھ نجاست وغیرہ
کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رگڑ سے زائل ہو جائے گی اور کپڑا پاک ہو جائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء
کے خلاف ہے اس لئے اس کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قدر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طین شارع
راستہ کا گارا کچھڑم یا گھناؤنی چیز تھوک بلغم وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں
ہوا اس لئے کہ طین شارع معاف ہے اور حدیث میں بِطَهْرٍ سے مراد يُنْظَفُ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی
پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاست یا بسہ مراد لیجائے نہ کہ رطبہ تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر کسی کو
تر نجاست مراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام ولد راویہ
مجهولہ ہے۔

۲۔ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّفِيلِيِّ — قَوْلُهُ عَنِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ — بِهِنَّ امْرَأَةٌ مَجْهُولَةٌ هِيَ لَيْكِن
صحابیہ ہیں لہذا کچھ حرج نہیں، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ
گند ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگ جاتی ہے اس
پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیث ام سلمہ میں فرمایا تھا، لہذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

(صغیر گذشتہ) عبداللہ بن المبارک بنہذا الظری، عن ام ولد لہود بن عبدالرحمن دہود ہم وانما ہو عن ام ولد لہود بن عبدالرحمن بن عوف ۱۷

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیث ام سلمہ اور اس امر اہ اشہلیہ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یا بسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں چلے گی کیونکہ اس میں بارش کا بھی ذکر ہے، لہذا دوسری تاویل تیس واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذنی بحلبہ کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ کت لا نتوضأ من موطئ دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رجل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ٹوب سے ہے۔

بَابُ فِي الْاِذْيِ يَصِيبُ النَّعْلَ

(۱۱۱)

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خف یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدمی اس کو روندتا ہوا چلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہو جاتا ہے، حدیث میں نعل اور خف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہاء کرام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو مقبل یعنی مستقل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مسامات نہوں جیسے مرآة (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ۔

۱۔ حدیثنا احمد بن حنبل۔ ان رسول اللہ صلی اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ادرطی احدکم بنبعلہ الاذی

حدیث کی توضیح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

فان التراب لہ طہورہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذنی سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں، ابو ثور اسحق بن راہویہ اور اعلیٰ ظاہریہ امام احمد فی روایت اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یا بسہ ہو یا رطبہ ہر صورت میں خف اور نعل دلک سے پاک ہو جائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ابن قدام نے امام احمد کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذنی سے شئی مستقدر یعنی گناہی چیز یا نجاست یا بسہ مراد ہے، نجاست رطبہ اس میں داخل نہیں، تر نجاست اگر نعل یا خف کو لگ جائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دلک سے طہارت حاصل نہوگی، امام احمد کی دوسری روایت اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ کہتے

۱۔ امام احمد کی تیسری روایت کا فی المغنی یہ ہے کہ خف یا نعل کو اگر بول و براز لگ جائے تب تو غسل ضروری ہے ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگ جائے تو اس میں دلک کافی ہے۔

کہ اس سے نجاست یا بسہ اور اسکی طرح نجاستِ رطبہ متجمدہ یعنی ذی جرم مراد ہے رطبہ غیر متجمدہ اس میں داخل نہیں نجاستِ متجمدہ کو مریمہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز، اور غیر مریمہ جیسے بول کہ وہ خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر حنفیہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعد الجفاف رگڑنے سے پاکی حاصل ہوگی قبل الجفاف نہیں اس لئے کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو رگڑنے سے مزید تلویث ہوگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک جفاف کی قید نہیں، قبل الجفاف بھی دلک سے پاکی حاصل ہو جائے گی، در مختار میں ابو داؤد کی حدیث الباب کے اطلاق و عموم کی بنا پر امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی ہے، لہذا یہ حدیث امام مالک اور امام شافعی کے قول جدید جو ان کے یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذنی سے الشئ المستقدر یعنی گھنٹا ذنی چیز مراد ہے، یا پھر زائد سے زائد نجاست یا بسہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہر یہ و حنا بلہ کے قول راجح ہیں ہے اور مالکیہ و شافعیہ کے یہاں اس میں تشکیک ہے، ان کے یہاں نجاستِ رطبہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور حنفیہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاستِ رطبہ کی ایک قسم یعنی متجمدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجمدہ داخل نہیں۔

قولنا عن الاوزاعی المعنی یہاں پر تین سندیں جمع ہو گئیں پہلی میں مصنف کے استاذ احمد بن حنبل ہیں اس کے بعد تحویل اول میں عباس بن الولید اور تحویل ثانی میں محمود بن خالد، اور پھر ان تینوں کے استاذ جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابو المغیرہ ولید بن مزید، عمر بن عبد الواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے، لہذا اوزاعی ملتقی الاسانید ہوئے، اور المعنی کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں، آگے اوزاعی فرما رہے ہیں انبث ان سعید بن ابی سعید السقبری یعنی اوزاعی براہ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ، اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عجلان ہوں جیسا کہ اگلی سند سے معلوم ہو رہا ہے۔

تشریح سند | ۳۔ حدیثنا محمود بن خالد — قولنا عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضاً سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں، اول یہ کہ قال، اخبرنی کے قال کی ضمیر ا بعد یعنی اوزاعی کی طرف راجح ہے، مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں، ایک محمد بن الولید، دوسرے سعید بن ابی سعید، جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی، پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القعقاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجح ہے اور ایضاً کا تعلق عن القعقاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے قفقاع سے بھی اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذان کے باپ تھے۔ پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید عن ابیہ، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ قفقاع بن حکیم ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو قفقاع بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دیکھی ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھ کو قفقاع سے روایت کی ہے۔ حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث قفقاع سے دو استاذوں کے واسطے سے پہنچی، سعید اور غیر سعید۔

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور لکھے ہیں وہ یہ کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے لیکن ایضاً کا تعلق اخباری میں جو یاں مشکل ہے اس سے ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی۔ لیکن یہ معنی صرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب نور اللہ مرقدہ کا منشأ بھی غالباً تشہید اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

بَابُ لِإِعَادَةِ مِنَ النَّجَاسَةِ تَكُونُ فِي الثَّوْبِ

(۱۱۱)

صِحَّةِ صَلَاةٍ كَيْلَيْهِ طَهَارَتٌ عَنِ النَّجَاسَةِ
کے شرط ہونے میں اختلاف

یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اسکے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضرور کیا ہے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فرض الوضوء میں گذر چکا کہ طہارۃ الثوب عن النجاسة کا شرط صحتِ صلوة ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی عدمِ اشتراط ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمہ الباب اور حدیث میں مذکور ہے۔ چنانچہ ابن رسلانؒ لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعیؒ کے قول قدیم میں نماز صحیح ہو جائے گی اعادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول جدید میں نماز باطل ہوگی۔ یہی جمہور علماء سلف و خلف کا مذہب ہے۔

حضرت نے بذل میں اس ترجمہ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک یہی

مطلب اجماع ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قوله فقال رجل يا رسول الله هذه لُعْمَةٌ من دم مضمون حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرماتے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دمِ حیض کا کچھ اثر تھا، حاضرین مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو عیسیدہ پکڑ کر ایک ٹکے کے ذریعہ گھر بھجوا دیا اور فرمایا کہ اس کو دھوا کر خشک کر کے لے آؤ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھوا کر خشک کر کے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دی۔

اس حدیث میں اعادۃ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالک اور امام شافعیؒ فی قولہ القَدِيم کے تو یہ موافق ہے

تاویل حدیث علی مسلکِ جمہور

اور جمہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہو سکتا ہے وہ دمِ قلیل یعنی مقدارِ معفو ہو اور اس کو دھوانا صرف تطہیف کے لئے ہو، یا پھر یہ کہا جائے کہ عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے آپ نے اعادہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور خلع نعلین والی حدیث جو آگے باب الصلوٰۃ فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جا رہا ہے لیکن وہاں جمہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظاً قَدِرٌ مذکور ہے اس سے شئی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شئی نجس مراد نہیں ہے۔

بَابُ فِي الْبِزَاقِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(۱۱۱)

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارتِ بزاق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے بجز سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاستِ بزاق منقول ہے یعنی لعابِ دہن جب تک منہ کے اندر ہے طاہر ہے اور بعد از خروج عن الفم نجس ہے۔ لہذا جمہور کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے۔ یہ اختلاف ہمارے یہاں باب الرجل یستاک بسواک غیرہ میں بھی گزر چکا۔

۱- حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل۔ قولہ بزق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الا یہ واقعہ حالتِ صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابو نعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی، بظاہر وہاں نیچے تھوکنے کا موقعہ نہیں ہو گا اس لئے آپ نے اس

کھانپنے کپڑے پر لے لیا، وحلق بعضہ ببعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے
ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولاً بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکنے کی ضرورت
پیش آئے تو ضرورتاً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔

یہ حدیث مرسل ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں، ہیں بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابو نضرہ روایت
کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں منذر بن مالک بن قطفہ لکھا ہے۔

۲- حدثنا موسى بن اسماعيل - قوله عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم ببشلة، پہلی روایت چونکہ مرسل تھی
اس لئے مصنف نے اس روایت مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایت مسندہ ذکر فرمائی۔ یہ حدیث انس اسی سند سے
بخاری شریف میں بھی مذکور ہے۔

حسن اختتام | یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور
صحابی خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی خادمانِ حدیثِ نبوی میں فرمائے تو اس کی رحمت
سے کیا بعید ہے۔ اللہم آمین۔

وهذا آخر كتاب الطهارة وبه قد تم الجزء الاول من الدر المنثور على من ابن ابي داود، اللهم اجعله خالصا
لوجهك الكريم والحمد لله اولاً و آخراً والصلوة والسلام على نبيه سرمداً وداشياً۔

۵ شعبان العظمیٰ ۱۴۴۰ھ یوم الجمعة المبارکہ

حياة الصحابة

(اردو)

تصنيف:

حضرت مولانا محمد يوسف کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ:

حضرت مولانا محمد احسان الحق مدظلہ العالی

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵

قال الله تبارك وتعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

تقرير بخاری شریف (دو جلد کامل)

من افادات

العلامة المحدث الكبير بركة العصر ربحانة الهند صاحب الفضيلة الشيخ

مولانا محمد زكريا رحمة الله عليه
شيخ الحديث مدرسه مظاهر علوم سهارنپور

جمع و ترتيب

حضرت مولانا محمد شاہد سہارنپوری مدظلہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳۴۵/۳ بہادر آباد کراچی

فضائل اعمال



شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہ

حکایات صحابہ فضائل تبلیغ فضائل قرآن
فضائل نماز فضائل رمضان فضائل ذکر
فضائل درود شریف مسلمانوں کی پستی کا واحد علاج

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۲۲۵- بہادر آباد- کراچی ۵